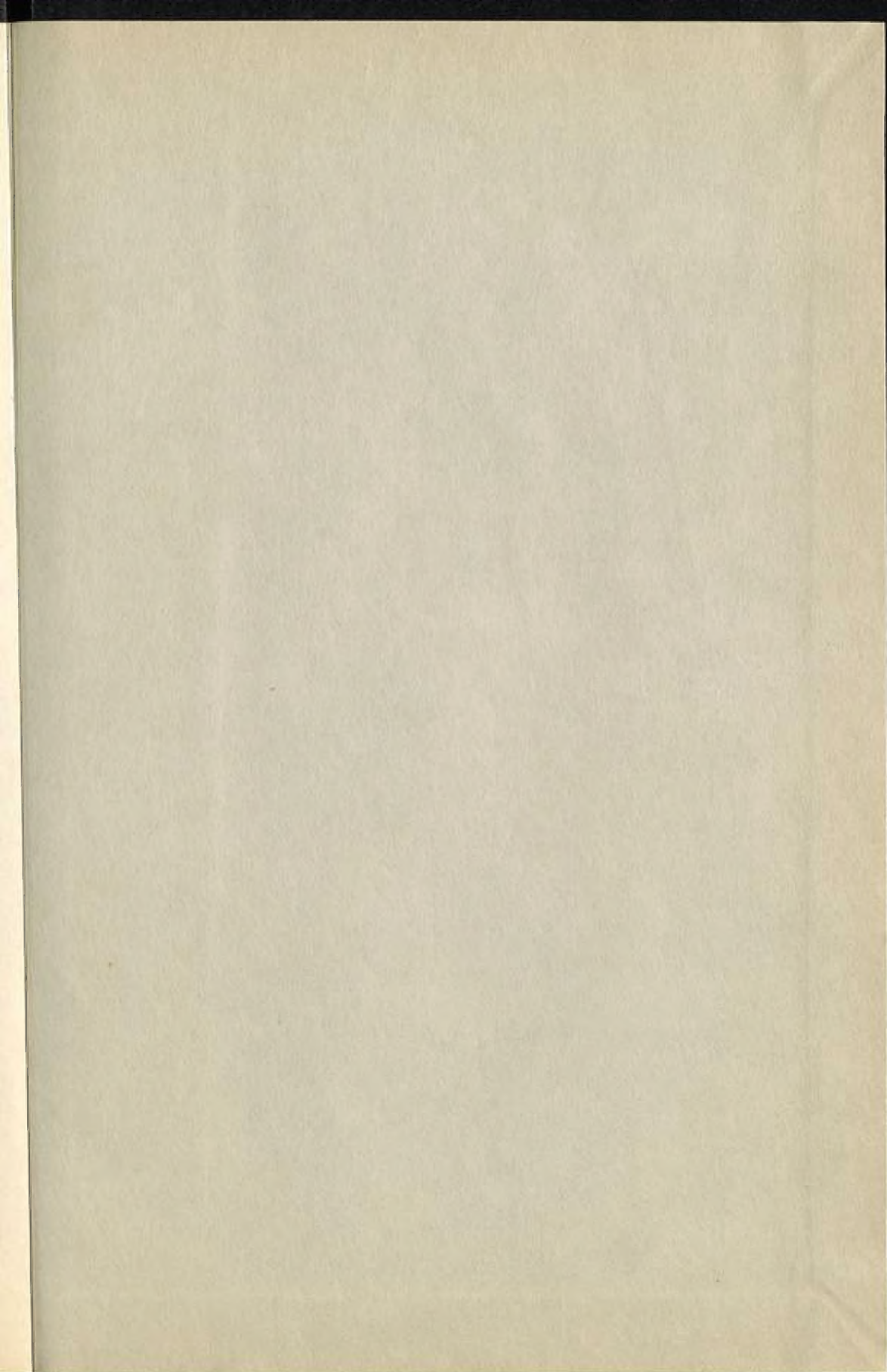
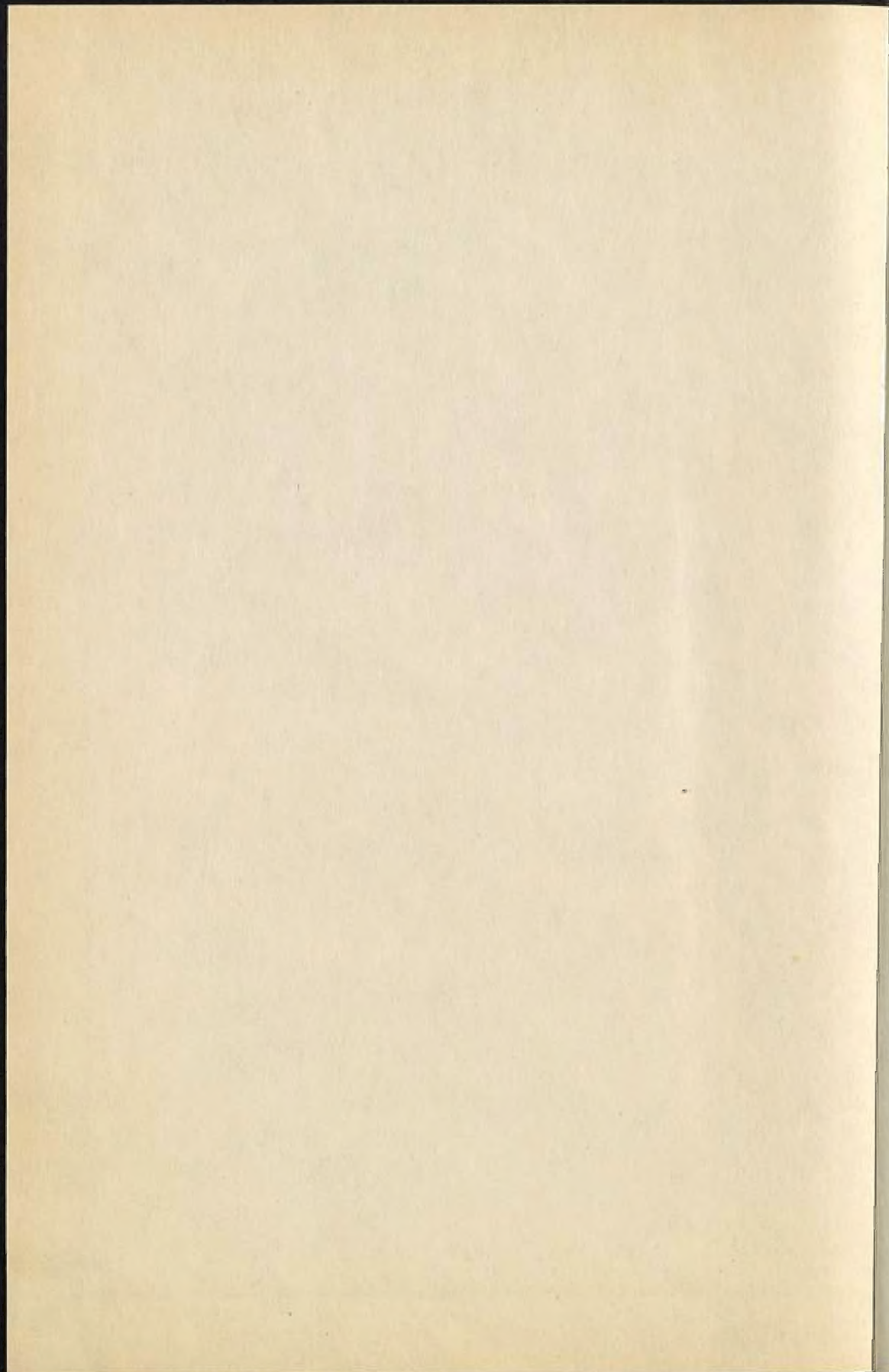


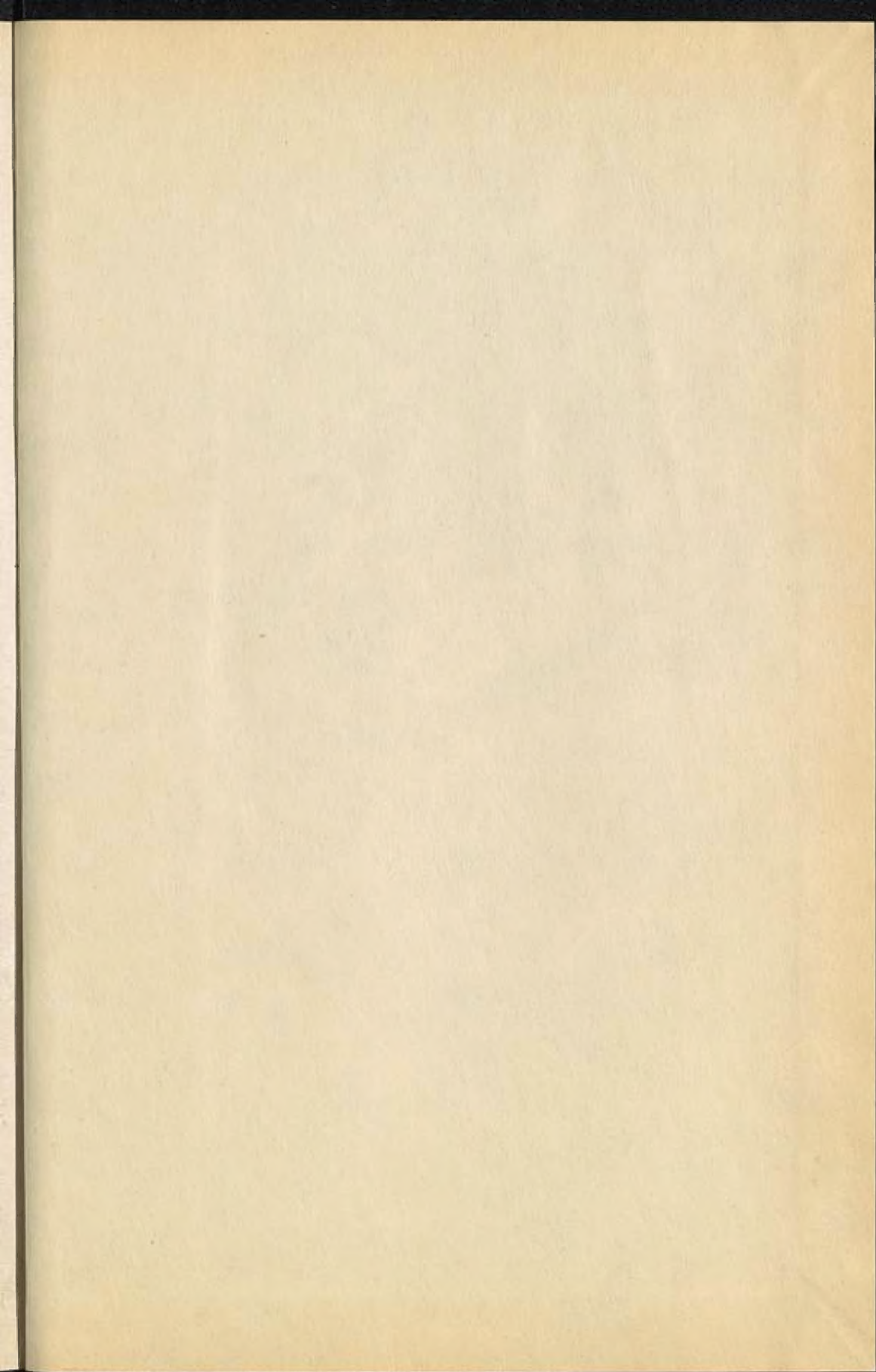
Columbia University
in the City of New York

THE LIBRARIES









لجنة الجامعيين لنشر العلم

الحركة الفكرية في مصر

في العصرين الأيوبي والمملوكي الأول

تأليف

دكتور عبد اللطيف حمزة

المدرس بكلية الآداب بجامعة فؤاد الأول

الطبعة الأولى

الناشر

دار الفكر العربي

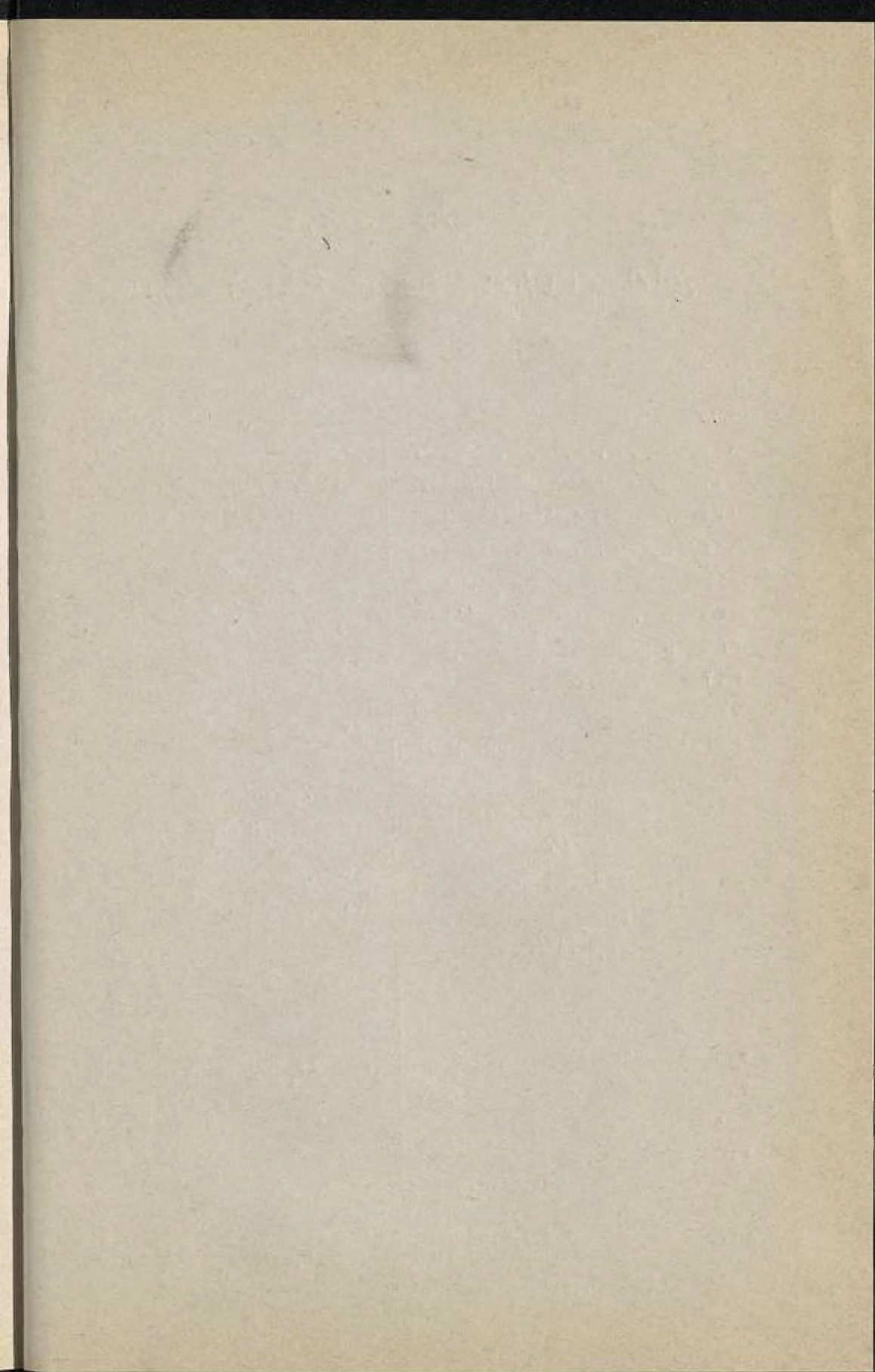
893.79
H189

26713F

فهرست الكتاب

تقديم الكتاب — بقلم حضرة صاحب العزة الأستاذ الجليل أحمد بك أمين

صفحة	مقدمة البحث	صفحة
١٤٩ تمهيد	١ الشخصية المصرية — تاريخها ومعالمها	١
١٥٦ الفصل الأول — البعثات العلمية في مصر	الكتاب الأول	
١٧٥ الفصل الثاني — الحديث والتفسير	مصر بين عهدين ٣٧	٣٧
١٩٤ الفصل الثالث — الفقه	تمهيد ٣٧	٣٧
٢١٣ الفصل الرابع — النحو والقراءات	الفصل الأول — الأداة الحكومية . . . ٤٥	٤٥
٢٣٦ الفصل الخامس — اللغة	الفصل الثاني — ٥٢	٥٢
٢٤٦ الفصل السادس — البلاغة	الفصل الثالث — الحياتان الاقتصادية والاجتماعية . . . ٥٧	٥٧
٢٦٢ الفصل السابع — الأدب	الفصل الرابع — المذهب الديني . . . ٧٠	٧٠
٢٨٨ الفصل الثامن — التاريخ	الفصل الخامس — الحياة الثقافية . . . ٧٨	٧٨
٣١٥ الفصل التاسع — الموسوعات	الكتاب الثاني	
٣٣٣ الفصل العاشر — الفلسفة	الحركة الروحية ٨٧	٨٧
٣٤٦ الفصل الحادي عشر — الفسط	الفصل الأول — عقيدة الأشعري . . . ٧٧	٧٧
خاتمة	الفصل الثاني — نظرية عامة في التصوف . . ٩٥	٩٥
عودة الى الشخصية المصرية وأثرها في	الفصل الثالث — الخانقاه ١٠٤	١٠٤
المركبتين الروحية والعلمية . . . ٣٥٩	الفصل الرابع — طريقات المتصوفة . . . ١١١	١١١
ملحقات البحث	الفصل الخامس — المتصوفة في مصر . . . ١٢٠	١٢٠
يريد من العراق	الفصل السادس — الفقهاء من الصوفية . . ١٣٢	١٣٢
رسالتان من سماحة الامام العلامة الشيخ	الفصل السابع — الدراويش ١٤٠	١٤٠
محمد الحسين آل كاشف الغطاء . . . ٣٧٦	الكتاب الثالث	
تمهيد ٣٧٦	الحركة العلمية ١٤٧	١٤٧
الرسالة الأولى ٣٧٩		
الرسالة الثانية ٣٨٣		
فهرست الأعلام		



التقديم

بقلم مفضلة صاحب العزة الاستاذ الجليل احمد بك امين

«فضل استاذي الجليل احمد بك امين بكتابة هذا التقديم الكريم .
فيسرني أن أقدم لعزته خالص الشكر ، وعظيم الامتنان ، مقراً بفضلته ،
مقدراً لاهله وخلقه ، متمناً بصداقته ، حفظه الله ورعاه .»
(المؤلف)

من نحو عشرة أعوام أهدى إلى الدكتور عبداللطيف حمزة كتابه عن «ابن المقفع»
فقدّمته يومئذ إلى القراء .

واليوم يهديني كتابه «الحركة الفكرية في مصر في العصرين الأيوبي والمملوكي
الأول» . والفرق بين السكتابين يدل على أن السنوات العشر فعلت في نصيح الدكتور
المؤلف ما يفعل الزمن بالبذرة الطيبة في التربة الطيبة . ١

أقد واجه المؤلف في المرة الأولى شخصية معقدة ، لم يجلبها معاينوها ، ومضى عليها
أكثر من ألف عام ، فزادت مع الأيام تعقداً وعموصاً ، فعمد المؤلف إلى تجليتها يومئذ
بكل ما استطاع من قوة .

وفي هذه المرة يعرض نفسه لتاريخ الحياة العقلية والأدبية في عصرين خطيرين ؛ وهما
عصر بني أيوب وعصر المماليك في مصر . ثم هو يحاول أن يعالج الموضوع على أساس
علمي دقيق ؛ وهو أن لكل إنسان شخصية خلقتها الظروف الطبيعية والاجتماعية ؛ وأن
هذه الشخصية تتجلى في نتاجها من علم وفن . وقد بدأ المؤلف من أجل ذلك يحدد
الشخصية المصرية : ما عناصرها وما مظاهرها ؟ وما ميزاتهما ؟ ثم حاول أن يطبق
ما وصل إليه من تحديد الشخصية المصرية على النتاج العلمي والنتاج الأدبي والنتاج الروحي
لهذين العصرين .

موضوع — لاشك — خطير ودقيق . فإذا كان تحديد شخصية فرد واحد صعباً عسيراً ، فتحديد شخصية أمة بأسرها أصعب وأعسر ، وخاصة شخصية كشخصية مصر ؛ تعاقب عليها التاريخ بألوان شتى ، ونالها من المد والجزر ، وامتزاج غيرها بها ، وامتزاجها بغيرها مالا يحصى كثرة ؛ وتعاقب عليها من الأديان ، ومن الثقافات ، ومن النزعات السياسية ما يدق وصفه . وقد تفعل حادثة هادئة خفية في تكوين الشخصية مالا تفعله حادثة ظاهرة جليلة . ثم لما دخل الاسلام هذه الأقطار جعل من المملكة الإسلامية وحدة ؛ ولكنه — مع ذلك — لم يمتح القومية محواً تاماً . فكان هناك عصبيتان : عصبية قومية كعصبية مصر والشام والعراق ، وعصبية إسلامية عامة تشترك فيها جميع البلاد الإسلامية ، وتتميز عن غيرها ؛ كالاصطلاح المشهور في الفقه « دار الإسلام ودار الحرب » . وكانت تختلف قوة إحدى العصبيتين عن الأخرى بحسب ظروف الزمان والمكان ، وبحسب الأحداث ، وبحسب الأشخاص .

سقت هذا لأبين ما يلاقيه محدد الشخصية لأمة من الصعاب ، ومن الغموض ، ومن الحاجة إلى العمق ، ودقة النظر ، والشعور المزهف لإدراك الأحداث ، ومعرفة أثرها في هذه الشخصية التي يحددها .

وقد أدركت هذه الصعوبة عندما بدأت درس الأدب المصري في كلية الآداب ؛ وخاصة في عصوره الأولى ؛ أعني قبل انفصال مصر على يد الدولة العثمانية ؛ فقلما رأيت أدباً مصرياً متميزاً ؛ وأعياني العثور على شخصية أدبية مصرية في هذا العهد مع طول البحث . وربما كان الأمر أسهل بعد استقلال مصر ؛ ولكن البحث عنه لا يخلو — أيضاً — من غموض وصعوبة ومشقة !

وسط هذه الصعوبات سار الدكتور عبد اللطيف سيرا وثيداً حميداً بأدباً أقصى الجهد ، موفقاً توفيقاً كبيراً تتجلى فيه أخلاق العلماء ؛ من صبر على العناء ، وتذوق للذة البحث انسي معها مرارة الجد المتواصل ، إلى جري وراء الحقيقة حيث كانت ، لا يستهويه الجديد

لجده، ولا ينفر من القديم لقدمه ، ثم بدأ بالشك ؛ يقيمه ما يوصل إليه البحث من يقين .
وهي أخلاق تطالعنا في كل فصل من فصول الكتاب ، فتعنى من شأنه ، وتزيد
من قيمته .

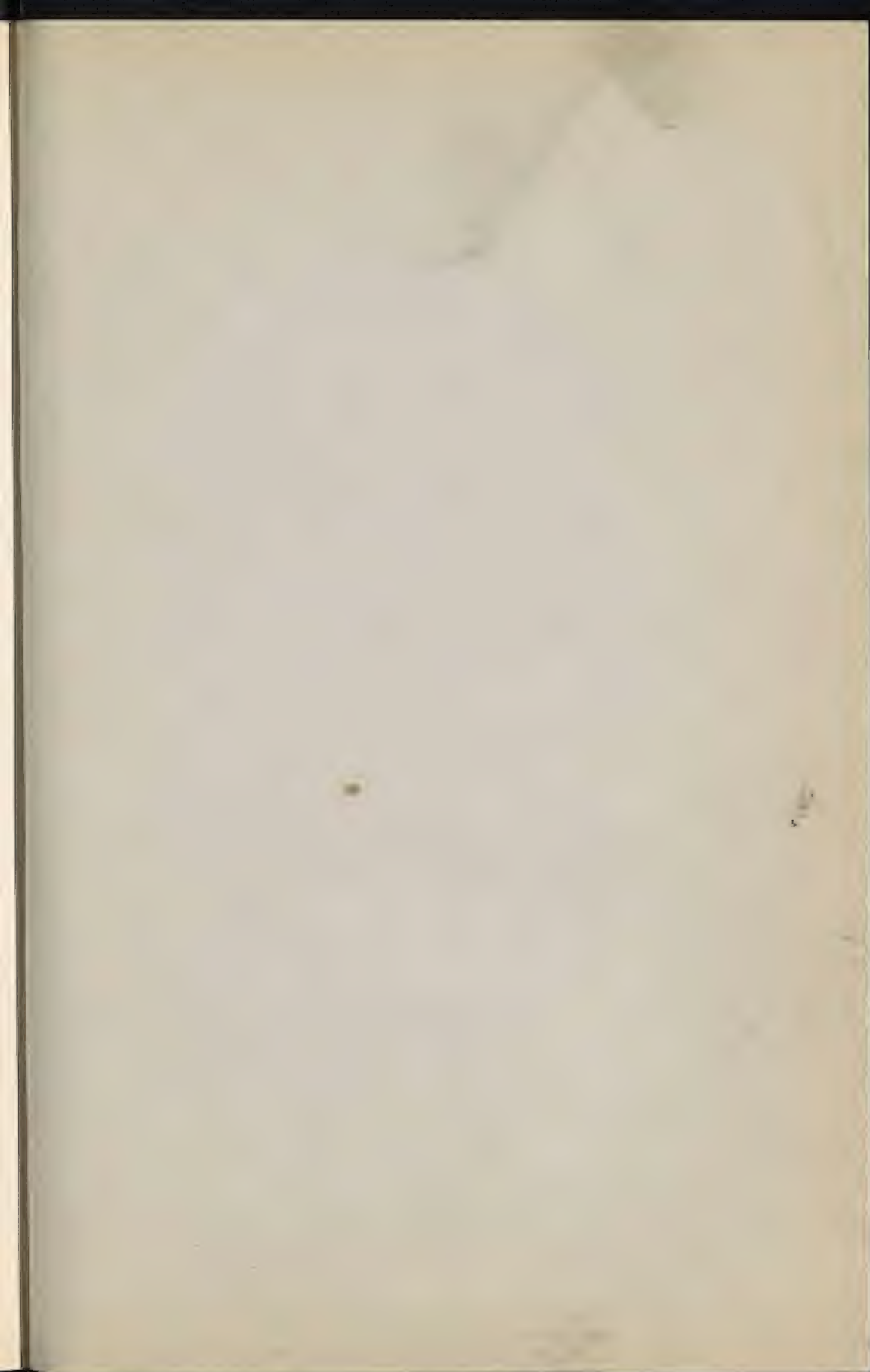
لقد ذكر الدكتور المؤلف أن الأدب المصري يتميز بأنه أدب القوة والعاطفة ، وأنه
أدب الفكاهة والسخرية ، وأنه أدب الزينة اللفظية . وعلى ذلك بعلى شتى . وكنت
أحب الإفاضة في الموازنة بينه وبين الأدب العربي الشامي ، والعراقي ، والأندلسي .
وهل هذه الأوصاف - حقيقة - من مميزات الأدب المصري ؟ وهل تفوق المصريون
في السخرية والفكاهة على العراقيين ؟ وهل تفوقوا في الزينة اللفظية على الحريري
وأمثاله في العراق ، وابن العميد وابن عباد في الري ؟

واسكن لا بد أن المؤلف سيجالغ هذه الأمور في كتابه « الحركة الأدبية في مصر » ؛
ما لم يكن قد عالجها بالفعل في هذا الكتاب الذي أعده ووعد بإصداره فيما بعد .
وكنت أحب أن يتابع الدكتور شخصية الأدب العربي المصري منذ نشأته عند الفتح
العربي إلى العهد الطولوني ، ثم الفاطمي ، ثم الأيوبي ، ثم المماليك . فإن هذه المتابعة
والتمسلس يفيد فائدة كبيرة في فهم ما طرأ على الحياة العقلية والأدبية المصرية من تغير وتطور .
واسكن لا بد أن تكون هناك ظروف قوية حملت الدكتور على أن يبدأ بعصر
الأيوبية والمملوكية أولاً .

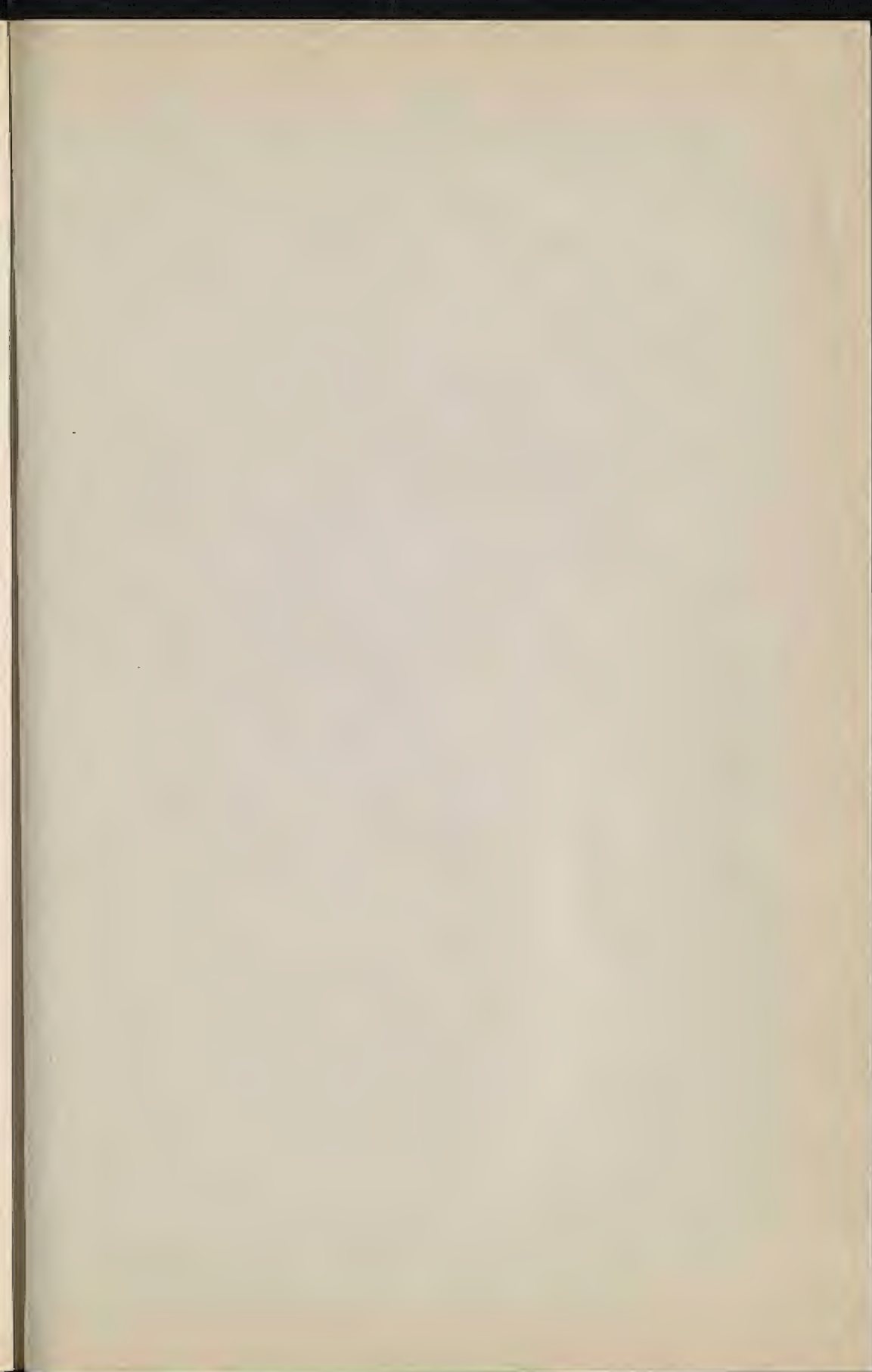
ونحن نرجو أن يتاح له إكمال السلسلة في أولها وآخرها على الوجه الذي يريد .
إن قراءة هذا الكتاب القيم تدل دلالة قاطعة على ما بذل الدكتور عبد اللطيف من جهد
مضني وعناء متواصل ، في سبيل وعرة يضل سالكها ، وتصعب رؤية معالمها إلا بعون من الله .
فأنا إذ أهنته بكتابه هذا أرجو منه المزيد ، وأتمنى له النجاح والتوفيق ؟

مصر الجديدة في ١٠ فبراير سنة ١٩٤٧

أحمد أمين



مقدمة البحث
الشخصية لخصرة. تاريخها ومقالاتها



بسم الله الرحمن الرحيم

- ١ -

أريد أن يكون لهذه المقدسة موضوع ، وأريد أن يكون موضوعها البحث عن الشخصية المصرية بوجه عام : ما معالمها ؟ وما خصائصها ؟ وهل بقيت هذه المعالم واضحة في كل زمان ؟ وهل ثبتت هذه الشخصية للأحداث ؟ وأنا ممن يزعمون أن لهذه الأبحاث صلة كبيرة بالأدب ، وأنها لازمة للتاريخ الأدبي مادامنا ننظر إلى الأدب نفسه نظرة واسعة ، فنذهب مع الفائلين بأن الأدب اسم لما تنتج به العقول البشرية عامة ، على أن يكتب هذا النتاج العقلي بلغة جميلة منهذبة .

وأنا أعلم حق العلم أنه ليس من السهل علينا أن نلم بالمسما كافيا بشخصية أمة من الأمم عامة ، وشخصية الأمة المصرية خاصة ، وأنه لابد لذلك من تضافر جهود كثيرة ، وتعاون علوم شتى نستطيع في نهاية الأمر أن ترسم خطوطاً رئيسية تميز الشخصية المصرية ، وهي شخصية ذات تاريخ طويل وقديم لا نبالغ إذا قلنا إنه أطول تاريخ وأقدمه . أجل - ينبغي أن تتضافر جهود كثيرة في تصوير شخصية ما لأمة من الأمم ، فيتعاون في ذلك المؤرخون والجغرافيون وعلماء الآثار وعلماء الاجتماع وعلماء اللغات وغيرهم . وللباحث الأدبي بعد ذلك أن يفيد من بحوث هؤلاء العلماء كلهم ، وأن يقول كلمته في موضوع الشخصية المصرية بدمهم . ولكن هل معنى هذا أن يبقى الباحث الأدبي مكتوف اليدين حتى يجود عليه أولئك العلماء ، كل بكلمته الأخيرة وأبحاثه الحاسمة في موضوع كهذا ربما لا يعني المرء فيه بالتفاصيل ، أوبربما اكتفى فيه بما قاله العلماء فعلا في هذا السبيل . وإن كان هذا الذي قالوه لا يشفي غليلا ولا يحسم نزاعا ولا يقطع بالرأى الأخير في شأن كهذا الشأن ؟

أظن أن في استطاعة الباحث الأدبي أن يقول بكلمته الأولى في هذا الموضوع وذلك في ضوء مطالعته في شتى هذه العلوم ومن أهمها في هذا الصدد ثلاثة . وهي : علم الآثار ، وعلم التاريخ ، وعلم الجغرافيا الجنسية . وليس يصير الباحث الأدبي فيما بعد أن يحسم كلامه مخالفاً للنتائج التي سوف يصل إليها المشتغلون بهذه العلوم الثلاثة في المستقبل ، بل يجب عليه في هذه الحالة إما أن يؤيد كلامه بكلامهم ، وإما أن يصلح خطاه بصوابهم ، وإما أن يجمع بين الرأيين .

ولكن كيف نتحدث عن خصائص الشعب المصري ، أو كيف نتحدث عن مميزات الشخصية المصرية ؟ إن الذين يطمعون أن يتحدثوا في ذلك لابد لهم أن يأخذوا أنفسهم في هذا الحديث بمراعاة ظروف خاصة أهمها إثنان أولهما : البيئة المصرية ويدخل في ذلك الكلام على موقع مصر الجغرافي . وثانيهما الأجناس التي طارت على مصر واشتركت في تكوين الأمة المصرية ، ويدخل في ذلك الكلام على الظروف السياسية التي تعاقبت هذه الأمة ، والدول التي تناوبت حكمها وتفاعلت معها تفاعلا من نوع ما . بكل هذه الظروف وأمثالها تأثرت الطبيعة المصرية والحضارة المصرية ، وفي جو هذه الظروف وأمثالها تكونت الأخلاق المصرية العامة والأخلاق المصرية الخاصة ، وفي ظني أن الباحث المستوعب لهذه المؤثرات كلها أو أكثرها يستطيع في سهولة ويسر أن يؤلف لنفسه رأيا صائبا أو قريبا من الصواب في طبيعة المصريين وحضارتهم وآدابهم ، وأن يعرف مقدار التفاعل الذي حدث بين هذه الأشياء الثلاثة وبين المؤثرات التي أشرنا إليها . ومعنى ذلك بعبارة أخرى أنه سيقوى على رسم الخطوط الرئيسية لصورة الشخصية المصرية أولا ، وعلى معرفة مدى ما قدمته مصر من الخدمات الجليلة للتراث العقلي والحضارة الانسانية ثانيا ، ثم على أن يضع أيدينا على طائفة واضحة من الأخلاق التي يمتاز بها المصري في حياته العامة والخاصة آخر الأمر . وتلك هي الخطوة التي يجب اتباعها في موضوع جليل كهذا الموضوع .

فأما من حيث البيئة والموقع الجغرافى فنحن نعرف أن مصر أو الأرض السوداء « كيمي » كما كان المصريون القدماء يسمونها بهذا الاسم ، تعتبر من أقدم البيئات التى ظهرت فى العالم ، وهى قبل كل شيء هبة النيل وريدة هذا النهر العظيم ، وكل ما فيها وفى المصريين من عمل هذا النهر وصنعه . ولو زار هذه البيئة سائح أجنبى لاسترعى نظره قبل كل شيء أن يرى أمامه أرضاً مستوية كل الاستواء ، لا جبال فيها ولا تلال ، ولا غابات فيها ولا أدهال ، ولا مرتفعات فيها ولا منخفضات ، بل المناظر الطبيعية كلها تؤكد أن تكون موحدة لا تكاد تتغير فيها من جهة إلى جهة .

يقطع السائح الأجنبى هذا الوادى الجميل عرضاً ، حتى إذا ترك تلك المناظر الطبيعية المتشابهة وجد أمامه سوراً من الحجارة التى تتألف منها طبقات أفقية متوازية ، المصح العين فيها خطوطاً مستقيمة لا أمت فيها ولا عوج . وهذا السور الذى يراه السائح الأجنبى فى جانب يمكنه أن يرى مثله فى الجانب الآخر . فإذا جاوز السائح أحد هذين السورين المستقيمين فهو أمام صحراء لا تبلغ مداها العين . وهكذا تتألف البيئة المصرية من مناظر قابلة العدد تتألف فى نهر عظيم يجرى فى وادٍ قسيم ، تحف به من الجانبين عصبان مستقيمان ، تأتى بعدها صحراوان عظيمتان ، يحدهما من الشرق ومن الشمال بحران كبيران ؛ وقد كان اسكل واحد من هذه المناظر الطبيعية الأربعة دخل كبير فى نوع الحياة المصرية والأخلاق المصرية والأحداث التى تألف منها التاريخ المصرى .

فأما نهر النيل ، فالإيه يرجع الفضل فى استقرار الحياة المصرية على جانبيه ، وإليه يرجع الفضل فى ارتباط المصريين بعمل واحد وجهان أولها : انتقاء الخطر الذى يهددهم الفيضان كل عام ، وثانيهما : الاستفادة من ماء النهر فى زراعة الأرض وسقى الأنعام ، ومن ثم كانت الوحدة والنظام لوتين ثابتين للحياة المستقرة على جانبي هذا الوادى .

وأما الصحراء : التي تحيط بمصر فإليها يرجع الفضل في حمايتها من الغزوات الأجنبية الكثيرة ، أو إليها يرجع الفضل على الأقل في تنظيم هذه الغزوات الأجنبية المغيرة .

وإن موازنة بسيطة في ذلك بين مصر والعراق لتوضح لنا الفرق بين ما تؤديه الصحراء لمصر من خدمات و بين ما تلعبه الصحراء على العراق من أضرار . ذلك أن البوادي المحيطة بالعراق كبادية العرب ، وبادية الشام ، وبادية الجزيرة الشمالية ، وأعلى الهضبة الإيرانية لم تحم العراق من الغزوات فبقى العراق تحت رحمة هذه الغارات ، وبقيت الحياة فيه عرضة للتغيير الذي لم يدع لأهله فرصة التمتع بشيء من الهدوء والاستقرار .

ومعنى ذلك أن الصحراء المحيطة بوادي النيل كانت أشبه شيء بمصفاة لانتفاخ المواد الغريبة من خروقتها ، فإذا حدث ومرت هذه المواد الغريبة من خلالها ، فإن مرورها يكون بصعوبة كبيرة ، نعم إنه يكون في الوقت نفسه بمقادير يسيرة ، بحيث يتمكن أن تحتفي هذه المواد الغريبة كلها بسهولة عجيبة ، فإذا الوادي برى منها إلى أمد طويل . أما البوادي المحيطة بالعراق فإنها أشبه شيء بتلال كثيرة تشرف كلها على سهل فسيح تنصب فيه سيولها متدفقة كالبحار ، جارفة في تدفقها هذا كل ما تصادفه من رمال وأحجار ؛ فإذا تجمع كل ذلك في بطن السهل ، واختلط بمائه وترابه ، تألف له من ذلك سطح غير سطحه الأول وتربة غير تربته الأولى .

وهذا معنى قولنا أن القبائل المغيرة على العراق كانت دائماً من السكثرة بحيث قويت في كل مرة على تغيير نظامه وأخلاقه ، ولم تسكن تسمح له بالهدوء والاستقرار اللذين تنعم بهما البيئة المصرية المحمية بالصحراء . ولولا هذا العامل الصحراوي الذي تحدثنا عنه الآن لوجدنا البيئة المصرية شبيهة بالبيئة العراقية ، ولسكانت الحضارة التي تنبت على ضفاف النيل شبيهة بالحضارة التي تنبت على ضفاف دجلة والفرات وما بينهما .

على أن البلاد المصرية التي تقع بين بحرين ، وتكتنفها الصحراء من الجانبين ، وتمثل شريطاً عريضاً من الحضرة تحيط به مساحات واسعة باهتة من الجذب كان لموقعها الجغرافي الممتاز شأن أى شأن .

ومن ذا الذى ينكر مثلاً ما لهذا الموقع الجغرافي الممتاز من أثر فى تشكيل الحضارة الانسانية ؟

إن الحضارات القديمة فى الصين والهند والشرق الأدنى ومصر واليونان كانت منفصلة بعضها عن بعض تمام الانفصال ، ثم لم تحدث المعجزة الكبرى باتصال هذه الحضارات القديمة بعضها ببعض إلا بفضل مصر وعن طريقها .

أتعلم متى حدثت المعجزة على وجه التحقيق ؟ حدثت هذه المعجزة وقت أن فتح الاسكندر المقدونى جميع البلاد التي نشأت فيها تلك الحضارات ، وكان من أهمها فى هذه البادية مصر ، لأنها بحكم موقعها الجغرافي المتوسط بين تلك البلاد استطاعت أن تقوم بعملها فى تيسير الاحتكاك . ومعنى هذا أن الموقع الجغرافي لمصر حملها تبعات ثقلاً ، ولكن مصر أثبتت أنها حليقة بتحمل هذه التبعات ، لأنها نجحت بالفعل فى أن تكون وسيلة الاتصال بين هذه الحضارات القديمة التي تشير إليها .

ثم إن توسط الموقع الجغرافي لمصر على هذا المثال كان له أثر آخر فعال فى شيء يتصل بالطباع المصرية ويمكن أن يكون نتيجة الالتقاء الثقافات المختلفة والحضارات المتنوعة فى مصر . هذا الشيء الذى نتحدث عنه هو « الذوق » . مصر حين كانت ترحب ترحيباً صادقاً بكل هذه الحضارات والثقافات كانت تختار منها ما يحلو فى نظرها ، ويتفق ومزاجها ، ويتمشى مع طبيعتها ، ويرضى تفكيرها . وعملية الاختيار فى ذاتها لا تحتاج إلى شيء سوى (الذوق) ، وكان لابد لمصر من أن تعمل ذوقها على هذا النحو ، فبدأت تشدق هذه الألوان الثقافية أولاً ، ثم أخذت تهضم ما تريده من هذه الألوان

الثقافية ثانياً ، ثم عرفت أخيراً كيف تميز بين ما هو خفيف عليها لا نجد مشقة في هضمه ، وبين ما هو دسم ثقيل تجد عسراً شديداً فيه .

وذلك ما فعلته (هايبوبولس) في مصر الفرعونية القديمة ، ثم هو ما فعلته (الاسكندرانية) في العهدين الاغريق والرومانى ، ثم هو ما فعلته (القاهرة) في عصر الاسلام . وهل تفعل مصر في عصرنا الحديث بحكم هذا الموقع الجغرافى الممتاز أكثر من أنها تقوم بهذا الدور نفسه ، وهو دور الوسيط بين الأمم الشرقية والغربية ، أو دور الوسيط بين الثقافتين الاسلامية والأوربية ؟ .

واذن فلأجل هذا الموقع الجغرافى يبقى على مصر دائماً أن تقوم بواجبها الذى لا تستطيع أن تتخلى عنه يوماً ما ، وهو هنا واجب الوساطة بين ثقافات العالم . ومع أن الوسيط الثقافى يمكن أن يكون كالوسيط التجارى من الشراة بحيث يأخذ أكثر مما يعطى ، فإن مصر كانت شرة فى الأخذ ، وشرة كذلك فى العطاء ، لم يعرف عنها قط أنها بخلت بعلم أو آثرت نفسها بشئ . من العرفان . . .

أما من حيث الأجناد التى اشتركت فى تكوين الشعب المصرى فتلك قضية كبيرة شغلت علماء الجغرافيا الجنسية ، وأدلو فيها بطائفة من الآراء العلمية لأبأس هنا من الإشارة إليها بقدر ما يسمح به هذا التمهيد .

اتفق الباحثون على أن مصر كانت منذ العصور التى قبل التاريخ يسكنها جنس يقال له « الجنس الحامى » أو الإفريقى ، وهو جنس يخالف الجنس السامى والآرى ، ثم حدثت تغيرات خاصة فى حياة ذلك الجنس الحامى الذى كان يسكن وادى النيل ، فحمل ذلك العلماء على الظن بأن أجناساً أخرى طارت على مصر وامتزجت فيها بالجنس الحامى وأشا عن ذلك شعب له بميزاته الخاصة هو « الشعب المصرى » .

ومهما يكن من أمر هذه الأجناس التي طرأت على البلاد المصرية فإن حضارة هذه البلاد إفريقية المنشأ . والطابع الأمريقي المصري - كما يقول علماء الآثار - كان من القوة بحيث لم تؤثر فيه طبائع الأجناس الأخرى . أما هؤلاء الطارئون على البلاد فكان أكثرهم من الأجناس السامية أول الأمر . وقد اتصلت هذه الأجناس بمصر اتصالاً غير منقطع ، ولكنه كان واضح الأثر في مرات شديدة أربع :
أولها : تلك التي نقول أنها حدثت في عصر ما قبل التاريخ ولا نكاد نعلم عنها شيئاً ما .

والثانية : على أيدي الهكسوس . ويجب أن نعلم أن هؤلاء إن صح أنهم أتوا في المصريين شيئاً ما فذلك الشيء هو أنهم أقدمهم لأول مرة في التاريخ معنى الاستعمار ، ومعنى سياسة البطش والقهر والأرهاب ، فأشأوا لأنفسهم إذ ذاك جيشاً تحولت به مصر إلى امبراطورية حربية تعتبر الأولى من نوعها في تاريخ العالم الإنساني .

والثالثة : على أيدي الآشوريين وقد كان اتصالهم بمصر قصيراً وغريباً ولم يرضوا في أثناءه أن يهيذوا من مصر شيئاً ، ولا رضيت مصر كهاتهما أن تتأثر بهم في شيء .

والرابعة : على أيدي العرب . وهنا نسرع فنقول إن تأثير العرب الثقافي في مصر كان أظفر وأعظم من تأثيرهم الجلسي ، كما نسرع ونقول إن هذا التأثير الثقافي قد ازداد خطورة وعمقاً بعد الفتح العربي . أعان على ذلك الدين الإسلامي الجديد أولاً ، وأعانت عليه الطبيعة المصرية المتصفة بالجود بعد ذلك .

ومعنى هذا أن اتصال المصريين بالساميين كان اتصالاً مستمراً كما قلنا على مدى التاريخ ، وأنه لم ينقطع إلا باتصال مصر بالآريين في فترتين فقط ، كانت مصر في أولها محكومة بالفرس ، وكانت في الثانية محكومة بالأغريق والرومان .

وقد كان لاتصال مصر بحيرانها من الساميين والآريين أسباب يتصل بعضها بالتجارة

ويتصل بعضها بما هو أهم من الثقافة ونسعى به هنا للاقتصاد . والظاهر أن نفس الأسباب التي حملت المصريين على الاتصال بهذه الأقطار المجاورة هي بعينها الأسباب التي حملتهم على الاتصال بحجز البحر الأبيض المتوسط — أو البحر الشديد الخضرة — كما كان المصريون القدماء يسمونه بهذا الاسم ، ثم بالبحر الأحمر الذي كان طريقاً من الطرق الموصلة إلى الأقطار الآسيوية المجاورة .

ومن الحق أن نذكر هنا أن اتصال المصريين بالبحر الأبيض المتوسط كان أوسع أثراً من اتصالهم بالبحر الأحمر ، وأن اتصال المصريين بحجز البحر الأبيض المتوسط كان مصحوباً بتأثير كبير من حضارة هذه الجزر وتأثير كبير فيها . ونحن نعرف من ناحية أخرى أن هذه الجزر قد أثرت تأثيراً كبيراً في الحضارة اليونانية .

والهم عندنا هو الكلام على التأثير العربي في مصر . واتصال العرب بالمصريين كان قديماً كما رأينا لأنه سبق الفتح الإسلامي نفسه بعدة قرون . وهنا يبدي العلماء الجغرافيون هذا الرأي الغريب وهو : أننا إذا لاحظنا أن بلاد النيل وجزيرة العرب لا يفصلهما غير البحر الأحمر ، استطعنا أن نقول إن الحاميين من المصريين والساميين من العرب كانوا يعيشون في قطعتين متوازيتين ، ومن ثم ظهر هذا الرأي القائل بأن مصرياً ما قبل الأسر وسكان جزيرة العرب من أصل واحد . وهذا رأى على غرابته لم يزل له وجود عند العلماء إلى اليوم .

والذي نستطيع أن نطمئن إليه الآن هو أنه إذا كان ثم اختلاف ما بين الطبيعتين العربية والمصرية فإن هذا الاختلاف لا يصح أن يكون نتيجة للفروق الجنسية بينهما ، وإنما ينبغي أن يلتمس له سبب آخر غير الفارق الجنسي ، كأن يكون ذلك السبب متصلاً بالبيئة كما رأيت . ونحن نعرف أن بيئة العرب صحراوية ، وأن بيئة المصريين زراعية ، والوحدة الاجتماعية في البدايات هي القبيلة ، والوحدة الاجتماعية في مصر هي المدنية . وهذه العوامل ونظائرها أثر واضح في خلق العرب . فالعربي رجل شديد الاعتزاز بنفسه

وربما كان في نفس الوقت شديد الاحتقار لسكان السهول ، ولعل ذلك أو ما يشبهه هو ما لاحظته عمر بن الخطاب عند الفتح العربي حين نهى الجند من العرب الفاتحين عن أن يختلطوا بالمصريين ، أو يشتغلوا معهم بالزراعة التي تفسد جنديتهم ، وعمر في ذلك رجل ضائب النظر ، والحق في هذا الرأي معه .

والخلاصة — أن المصريين امتزجوا بأجناس كثيرة من أهمها ثلاثة هي : الأجناس السامية أولاً ، وأجناس البحر الأبيض المتوسط ثانياً ، والأجناس الآرية في نهاية الأمر . ومع ذلك أثبت التاريخ أن المصريين احتفظوا بطابعهم الجنسي الذي هو نتيجة للبيئة المصرية وأثر من آثار نهر النيل . وما يؤيد هذا أنه منذ تعربت مصر واعتنقت الأسلام وانتشرت اللغة العربية في البلاد بقي العرب فيها منزهين مدة ما عن السكان الأصليين ، متبعين في ذلك نصيحة الخليفة العظيم ، ثم ما لبثوا أن اندمجوا فيهم واشتغلوا مثلهم بالزراعة والحرف ، ففسدت عربيتهم فساداً تاماً نسي منه الأصل العربي البحت . ومار الباحثون في أمر هذا الجنس المصري العربي الجديد إذ لم يجدوا فروقاً جنسية كبيرة يتناز بها المصري الفرعوني القديم عن المصري العربي الجديد ، فذهبوا الى هذا الرأي الذي أشرنا اليه منذ حين ، وهو أن الصفات التي امتازت بها الأجناس المتأخرة بالجزيرة العربية لم تكن تختلف كثيراً عن الصفات التي امتاز بها الحاميون القدماء من سكان البلاد المصرية وأذكر أن بحثاً طبياً حديثاً أجرى في كلية الطب عندنا بمصر دل على صحة هذا الرأي ، وهو أن المصري العربي لا يختلف كثيراً عن المصري الفرعوني . فإذا كان ذلك ما قد حدث لمصر برغم أنها كانت مهبطاً لهجرات سامية كثيرة من أهمها العرب ، وإذا كان ذلك أيضاً مدى ما تأثرت به مصر من وراء هذه الهجرات العربية الكثيرة العدد ، فأولى بهذا التأثير أن يكون ضعيفاً من جانب الأجناس الأخرى غير السامية أو العربية ونعني بها الأجناس الآرية .

وأذن فعامل البيئة أولاً والعامل الجنسي ثانياً هما أهم العوامل العامة في الشخصية المصرية . وقد تحدثنا عن بعض مآثر كاهن من أثر في هذه الشخصية ، ولما بعد أن نتناول كلا منهما على حدة ، وأن نعرف شيئاً عن الصلة بينه وبين العناصر المكونة للمخلوق المصرى والعقل المصرى . ولعل أول ما يسترعى انتباه الباحث هنا هو مؤثر « البيئة » . وقد أكثرنا وأكثر غيرنا من القول بأن كل ما في مصر إنما هو من صنع يديها ، وبأن يديها هذه من صنع النيل ، وهذا قول صحيح من جميع الوجوه ، فقد امتازت البيئة المصرية كما رأيت بصفات من أهمها : السهولة والاستقامة والتوحيد والانبساط والوضوح ، وتلك بعينها هي الصفات التي ينبغي أن تتميز الشخصية المصرية من جميع جوانبها ، ونفسيها جانب الذوق أو الفن ، وجانب الطباع أو الأخلاق ، وجانب الدين أو العقيدة ونحو ذلك .

أما العقيدة فيحدثنا التاريخ القديم بأن مصر الفرعونية اهتدت إلى فكرة التوحيد . ولا غرابة في ذلك فإن هذه الفكرة الدينية كانت ملائمة كل الملائمة للبيئة المصرية . ونحن نعرف عنها أنها تختلف اختلافًا كبيراً عن البيئة اليونانية . فبينما نزعتم مصر إلى فكرة كهذه الفكرة ، إذا بالدين اليوناني القديم يأبى إلا النظر إلى الآلهة على أنهم كثيرون يوشك عددهم أن يكون كعدد البشر أنفسهم ، أو كعدد المظاهر الطبيعية نفسها : فآله البحر وآله للجبل ، وآله للحرب ، وآله للشمر ، وآله للموسيقى ، وآله للجمال . وهكذا . ولما جاء العرب بالاسلام انتشر في مصر مذهب السنة ، وهو مذهب يتنازع بسهولة ووضوحه بالقياس إلى المذهب الذي ظهر بعده وهو مذهب الشيعة . فاقبل المسلمون من أهل مصر اقبالاً عظيماً على المذهب السني ، وحرصوا عليه جهدهم ، حتى إذا أتى الفاطميون مصر ، ومعهم مذهبهم المعروف بالشيعة ، وجدنا هذا المذهب الأخير يدخل مصر

غريباً ، ويخرج منها غريباً ، بحيث نزعهم أنه لو لم يكن رجل كصلاح الدين الأيوبي قد أعان بسيفه وعقله على إرجاع مصر الى مذهبها الأول ، لرجعت مصر من تلقاء نفسها اليه فذلك إذن أثر البيئة المصرية في العقيدة .

أما أثرها في العلم والعقل ، فإن مصر تمتاز كذلك بالوضوح في التفكير ، والعزوف عن التعقيد والالتواء في هذا التفكير ، ولعلها من أجل هذا لم تكن تميل كثيراً الى الفلسفة . وما كان صنيع الأسكندرية في عهد الأغريق ، والبطالسة الا صنيع الوسيط كما قلنا ، وإن كانت هذه الوساطة نفسها سببا في وجود مذهب فلسفي خاص بالاسكندرية هو مذهب «الافلاطونية الحديثة» . أما مصر الاسلامية فليس من الظلم أن يقال إنها لم تكن ذات ميول فلسفية ، وإنما كان العراق الاسلامي أظهر استمساكا بهذه الميول . وسنعرض لهذه القضية في بعض فصول الكتاب .

وأما أثر البيئة المصرية في الفن فواضح فيما أقام المصريون الأندمون من معابد وهياكل ، توخى البناء المصري فيها أن تكون في أشكال هندسية مستقيمة تدل في مجموعها على تأثير المصريين بيمتتهم التي خلعت على الفن المصري كل هذه الأوصاف . ولك أن توازن بين هذا الفن المصري المبني على البساطة ، وبين الفن اليوناني أو الروماني اللذين يمتازان بالتعقيد وبالضخامة ، لتعلم أن ظروف البيئة وحدها هي المسئولة عن هذا الاختلاف .

وإذا كان هذا صحيحاً في الفنون المصرية عامة ، فأولى به كذلك أن يكون صحيحاً في الآداب المصرية عامة ، فقد امتازت هذه أيضاً بالوضوح والبساطة من حيث المعنى أولاً ، ومن حيث اللفظ نفسه بعد ذلك ، وعلى هذه الصورة كانت آداب مصر القديمة ، حتى إذا جاءها الاسلام ، وغزا الأدب العربي الاسلامي البلاد ، لم نجد مصر تتأثر بالعناصر الأجنبية في هذا الأدب بتقدير ما تأثرت بالعنصر العربي الأصيل فيه . سيقال — وهل كانت الزينة اللفظية التي اشتهر بها شاعر كأبي تمام والتمتعيد المعنوى

والإغراب الفكرى الذى امتاز به عبدا الشاعر شيئا أصيلا فى الأدب العربى ؟
والجواب . لا . وإذن فلم ينتشر فى مصر هذا الزخرف الأدبى — ما دمتا نقول إن
مصر لم يتأثر أدبها الإسلامى بمصر أجنبية ؟ والجواب عن ذلك أن الزينة اللفظية شئ
توحى به البيئة المصرية ذاتها ، أو الرمال التى تتألف منها تلالها المختلفة ألوانها ، ولكن
مصر مع هذا لم تكن مسرفة فى ميلها إلى الزينة اللفظية من حيث هى ، لأن الطبيعة
المصرية نفسها لم تكن من جانبها غنية كل الغنى بالألوان والأصباغ .

وسيقال — ولكن مصر الإسلامية عرفت فى بعض عصورها رجلا اشتهر بالمبالغة
فى الزينة اللفظية . وإن لم يكن يعرف التعقيد المعنوى ، ولا كان كلامه يشكى . على
فكرة فلسفية . وهذا الرجل هو القاضى الفاضل والجواب عن ذلك أن هذه
المبالغة لم تكن نتيجة بيئة مصر ، وإنما كانت نتيجة ظروف خارجة عن طبيعة
مصر . منها أن الفاضل نفسه كان طارئا عليها فهو رجل من فلسطين . ومنها أن أساوبه
الأدبى كان قد تم تكوينه فى ظل حضارة شديدة المبالغة والتعقيد هى حضارة الفاطميين .
ثم لما كان هذا الرجل وزيرا لسلطان صلاح الدين كان نفوذه الشخصى أيضاً من العوامل
التي أعانت على رواج أدبه ، وعلى تقليد كبار الموظفين فى الدولة له .

والخلاصة فى البيئة المصرية أنها تركت أثرا لا يمحو فى مزاج المصريين وعقولهم ،
وإليها يرجع الفضل فى تكوينهم الخلقى والفنى . وأتى الموقع الجغرافى فأضاف إلى هذه
الخصائص المصرية كلها خاصة « الذوق » ، وبه تأثر التفكير المصرى والأدب
المصرى والمزاج المصرى .

وفى مصر القديمة تألف من مجموع السكان الأصليون والطارئين عليهم من الساميين

وغير الساميين شعب متماثل يرتبط أفرادهم ببعضهم ببعض ، وتغلب فيه مصلحة الجماعة على مصلحة الفرد ، « وتسود هذا الشعب نزعة إلى التنسيق والتوحيد والانسجام » . والشعب المصري في هذه الصفات وأمثالها يخالف — كما قلنا — كل المخالفة للشعوب الأخرى ومنها الشعب اليوناني . فعند هذا الشعب الأخير — الذي تمضى في الموازنة بينه وبين المصريين — نجد الاضطرابات السياسية والفكرية ، ونجد التربة مناصبة لأفكار كثيرة منها فكرة الديمقراطية ، على حين كان الشعب المصري لا يوافق منذ القدم إلا فكرة الملكية الاستبدادية ، فلم يشهد في عصوره المختلفة أكثر من نوع واحد فقط من أنواع الحكم هو هذا الحكم الفردي الذي ألهه ودرج عليه .

وقد نظر الباحثون في هذا الشعب المصري الذي تم تكوينه على هذا النحو فإذا هو يتصف كذلك بصفات ربما كان مشتركاً فيها مع غيره . ومن هذه الصفات المشتركة : ميله إلى الدين ، وحرصه حرصاً شديداً على التقاليد . فأما الدين المصري القديم فقد كان ديناً مملوفاً بروح الزراعة . وقد استطاع هذا الدين القديم أن ينظم العلاقات بين الناس بعضهم وبعض ، كما استطاع هذا الدين القديم في الوقت نفسه أن يبنى هذه العلاقات على الضمير وعلى فكرة الحساب والميزان والرجعة ، ونحو ذلك من الأفكار التي سبقت بها الديانة المصرية بألف سنة كل فكرة عن هذا النوع عند أية ديانة أخرى . وأما من حيث التقاليد فقد مال المصريون إلى المحافظة عليها مهما كانت سخيفة وغير معقولة . ومن هذه التقاليد ميلهم إلى السحر واعتقادهم في الرقي والتعاويذ ، وربما كان هذا الخلق في المصريين راجعاً أيضاً إلى البيئة — ونعني بذلك هنا عزلة وادي النيل وهي عزلة صرفت المصريين قديماً عن التجديد ، وذلك بالقياس إلى الأمة اليونانية التي اندفعت اندفاعاً شديداً في كل أطوارها إليه .

على أنه من الخطأ على كل حال أن تظن أن مصر تأثرت في هذه الصفات المشتركة

بغيرها من الأمم التي حكمتها . فقد رأينا أن شخصية مضر السياسية كان يمتريها الضعف
أحيانا والانهلال أحيانا ، ولكن شخصيتها الخلقية والعلمية لم تتعرض قط لهذا الانهلال .
يحدثنا التاريخ أن مصر القديمة استطاعت أن تكون لها إمبراطورية عظيمة ، أتاحت
لها الاتصال المباشر بالشعوب المجاورة التي دخلت تحت رايها ، فاستطاعت مصر أن
تؤثر في هذه الشعوب بطرق شتى من أهمها الدين . ثم أضحت هذه الإمبراطورية الأولى
ومعظم المصريين بعد فترة قصيرة من الركود ، فكونوا لأنفسهم الإمبراطورية الثانية ،
فعملت هذه مثل ما عملت الأولى ؛ ثم انهارت هذه الإمبراطورية الأخيرة ، وسقطت واسكن
لم تسقط معها شخصية مصر في النواحي الأخرى عدا السياسة . فقد وقعت مصر تحت
حكم الأجنبي « ووقف المصري القديم موقف الحزم والثبات أمام الجوع الأجنبية التي
تدفقت على بلاده وهو كاره لها ، راغب في مطاردتها ، ولكنه في أثناء ذلك يسرى مؤثراً
في حاكمه الأجنبي ، لا يزال به حتى يتمصر ، وينظر هذا الحاكم الأجنبي فإذا هو أخذ
من المصريين أكثر مما أعطاهم » . ولأنكاد نستنتج من جميع الأمم التي غلبت على أمر
مصر غير آشور . فهي وحدها التي حكمت مصر الشمالية حكماً ظلت فيه بعيدة عن التأثير
بروح المصريين . ثم لاستمر مصر نفسها على ذلك إلا ريثما يأتي الفرس ويدخل هذا
العنصر الجديد دخلت مصر نفسها في عالم جديد كانت لها في إنشائه اليد الطولى - كما
يقول برستد - وأثمت مصر مهمتها الكبرى ، ولم تنقطع عن واجبها ، وكان عليها بعد أن
تحتجب عن العالم كما احتجبت عنه بابل ، ولكنها لم تستطع أن تفعل هذا ، فبقيت
منذ يومئذ تحيا حياة مضطربة تحت الحكم الفارسي ، إلى أن أتى دور الاغريق والرومان
فتم اضمحلال مصر حربياً ، وإن لم تضمحل خلقياً ولا أدبياً ، فقد بقيت تقوم بدورها
هو دور المحافظة على تراث اليونان ، وهي مهمة دلت على يقظة المصريين وانبهامهم إلى
واجبهم ، وإن دلت الحالة السياسية نفسها يومئذ على أن مصر كانت تفت في نوم عميق لم

بوقفها منه إلا أصوات العرب الفاتحين الذين رحب بهم المصريون لأنهم كانوا مضطهدين
اضطهاداً عظيماً تحت الحكم الروماني .

ومعنى ذلك باختصار أن مصر طاف بها طائف المجذورات ، كانت في أنفاسها تبذر
بذور المدنية أينما حلت حتى إذا جاء دور الانكسار لم تنم مصر عن واجبها ، ولم تخف
عن مصر شخصيتها ، ولا أثر شيء في طابعها . وجاء ذلك مصداقاً لكلمة مشهورة قالها
الفيلسوف الفرنسي جوستاف لوبون وهي : إن نحواً من عشر أُم تعاقبت على مصر ،
وكانت مصر مغبرة للجميع !

على أن من الناس من يقول : إنه قد كان لهذه الظاهرة السياسية ، وهي تعاقب
أُمم كثيرة على البلاد المصرية «أثر عكسي» ظهر ظهوراً واضحاً في الخلق المصري . ونحن
نعرف أن الخلق المصري كما يتميز بالحنن العميق والاسترسال في الهموم كان يتميز كذلك بميله
إلى المرح ويحسن اصطناعه للعبادة والفكاهة . وهذا الخلق الأخير هو ما قصد إليه بعضهم
من «الأثر العكسي» في طابع المصريين . يريدون بذلك أنه بدلاً من أن يفرق المصري
في همومه وأحزانه ، وتسيطر عليه سحابة من القلق والكآبة ، عمد إلى ترك هذه المظاهر
كلها أحياناً ، وانصرف إلى المرح والضحك يأخذ منها بحظ غير يسير .

وكلام كهذا ربما لم يكن بعيداً عن الصواب . فازدواج الشخصية على هذا النحو
ظاهر في حياة الأفراد وفي حياة الجماعات . وإن كان لمرح المصريين ولولعهم أحياناً
بالفكاهة أسباب أخرى غير هذا العامل النفسي ، وهو عامل التنفيس عن أنفسهم من
ثقل الضغط الأجنبي .

وندع الحديث عن الشخصية المصرية بوجه عام إلى الحديث عن الشخصية المصرية
الإسلامية بوجه خاص . ونحن وإن كنا أشرنا إشارات واضحة إلى هذه المسألة ، لم نفعل

ذلك في الواقع إلا بظلمة هذه القضية الأدبية التاريخية ، وهي حلاء الغامض من هذه الشخصية المصرية الإسلامية ، ولأن البحث الذي نهد له بهذه المقدمة إنما هو بحث في الحركة الفكرية في مصر الإسلامية . ونحن نعلم أولاً أن عامين من العوامل المؤثرة في هذه الشخصية لم يتفيرا قط ، وهما عامل البيئة وعامل الموقع الجغرافي ، وعلى ذلك فملتبس للتفسير الذي طرأ على هذه الشخصية سببا دينيا وآخر جنسياً . وهنا لا مفر لنا أولاً من أن نلقى على أنفسنا هذا السؤال ، وهو إلى أي حد تأثر الطابع المصري بالإسلام ؟ وما صلة ذلك بالأدب والعلم ؟

ننظر أولاً في المظهر السيامي لمصر في الإسلام ، نرى أن هذه البلاد كانت في القرنين الأولين للهجرة غامضة الشخصية باهتة اللون . وذلك أمر طبيعي فقد كانت هذه البلاد المريقة في الحضارة والديانة مع الحديثة عهد بالإسلام ، كما كانت كذلك تابعة تبعية مباشرة للخلافة : كانت تابعة لمصر بن الخطاب في المدينة ، ثم لبني أمية في دمشق ، ثم لبني العباس في بغداد . وإذا قلنا ببغداد فينبغي أن نذكر ما كان لهذه المدينة العباسية القديمة من سلطان مطلق ونفوذ كبير على بقية المدن الإسلامية التي ظهرت بعد ذلك .

ونحن نعلم أن الخلافة العباسية قامت على أكتاف الفرس ، والفرس أهل حضارة وعلم ، ولذلك شجع الخلفاء العباسيون العلم في مدينتهم تشجيعاً لم يسبق له نظير في تاريخ المسلمين ، وربما لم يكن له نظير فيما بعد في تاريخهم . ومنذ ذلك اليوم ، وبغداد ذات شخصية قوية غلبت بها جميع المراكز الإسلامية ، وطغت عليها طغياناً واضحاً . وكان من هذه المراكز التي تلت بغداد في الظهور : مصر وقرطبة ، وقد أتى على كل منهما دور التفوق في العلم ، وكان العلماء في كل واحدة منهما يحشدون قواهم لحكاكة العلماء في بغداد . ومن ثم أصبح من العسير على الباحثين أن يتعرفوا الخصائص المحلية ، أو يكشفوا عن الشخصية الإقليمية لكل من مصر والأندلس .

وهذا الدور الذي لعبته بغداد بالقياس إلى القاهرة وقرطبة هو بعينه الدور الذي

لمتبه القاهرة بالقياس إلى الفواصم الإسلامية التي ظهرت أهميتها بعد في الشام واليمن وبلاد المغرب وغيرها من الأقاليم التي اعترفت لمصر بالزعامتين السيامية والأديبة ، وكان من نتائج هذا الاعتراف طغيان الشخصية المصرية وفيمضاتها منذ العهد الفاطمي بنوع خاص على البلاد المجاورة ، حين كانت هذه البلاد تعتبر في الحقيقة جزءاً من الدولة المصرية في الخلافة الفاطمية حينئذ. والسلطنة الأيوبية والمملوكية حينئذ آخر .

ثم إنه في مصر بنوع خاص كان الأقباط وهم السكان الأصليون للبلاد قد انزوى بعضهم في الكنائس ، وعهد الآخرون إلى المشاركة في الحياة العامة وآثروا الاختلاط بالعرب الفاتحين ، وأصغر إليهم هؤلاء وامتزجوا بهم . وسرعان ما احترف العرب معهم الزراعة ، مخالفين في ذلك رأي الخليفة عمر . ولم يكذب ينشئ القرن الثاني للهجرة حتى تم نزوح القبائل العربية من الجزيرة ، كما تم استقرار هذه القبائل بالديار المصرية ، وبالفعل أصبحوا مضرين مولداً ونشأة وعقولا وأمرجة .

ثم منذ القرن الثالث الهجري استطاعت دول جديدة أن تحكم مصر حكماً مستقلاً عن الخلافة العباسية ، وتماقبت هذه الدول على الحكم ، وأتاحت لمصر فرصة لإظهار شخصيتها في العالم الإسلامي . وهكذا ظهرت الدولة الطولونية ، وتبعها الدولة الاخشيدية ، ثم الخلافة الفاطمية ، فالسلطنة الأيوبية ، فدولة المماليك البحرية ، فدولة المماليك البرجية . وهذه الدولة الأخيرة هي التي غلب عليها الأتراك العثمانيون فأضاع هؤلاء استقلال البلاد المصرية ، وجعلوا منها بلاداً تابعة تبعية مباشرة للدولة التركية العثمانية .

ونحن نعلم أن الدولة الطولونية حكمت مصر منذ عام ٢٥٤ للهجرة ، وأن الفتح العثماني كان في عام ٩٢٣ هـ . ومعنى ذلك أن مصر تمتعت باستقلالها نحواً من سبعة قرون ، وهي مسافة من الزمن كبيرة ، لاشك أنها تدع الفرصة كانية لمصر كيما تلعب دوراً هاماً على مسرح الحياة الإسلامية الجديدة ، وتثبت للعالم الإسلامي أيضاً أنها ذات شخصية

عظيمة ، لا تقل في عظمتها عن شخصية مصر الفرعونية القديمة ، ولسكن على أن يحسب التاريخ حساباً كبيراً لهذا الدين الجديد وهو الإسلام ، كما يحسب حساباً كبيراً لهذا العنصر الجديد الذي امتزج بالمصريين وهو العرب .

أما الإسلام فقد جاء لحاربة العصبية ، كما جاء يدعو بقوة إلى الأخوة الإسلامية التي لا تعترف بالفرقة بين الأقطار المنصوبة تحت راية هذا الدين القويم . وإذا كانت الحكومات المصرية في العصور الوسطى قائمة على هذا الأساس الروحي العظيم ، فمن المبعث أن نحاول فهم التاريخ الوسيط لمصر وغير مصر على ضوء الوطنية . ومن الخير لنا وللتاريخ أن ننظر إلى المصريين وغيرهم من الشعوب الإسلامية نظرة تتفق وهذه الأخوة الإسلامية . فما الذي تركه هذا الروح الجديد من أثر في الحكم المصري وفي العقل المصري ؟

أما أثره في الحكم المصري فواضح في أن مصر كانت ترحب دائماً بالحاكم الأجنبي متى كان هذا الحاكم معتمداً للديانة الإسلامية . ومن أجل ذلك لم تجد مصر غصاصة على نفسها في قبول الطولونيين والفاطميين وبنو أيوب والمماليك ، ولا وجدت غصاصة في قبول محمد علي الكبير . أما نابليون فلم يكن يقبله الشعب المصري بوجه من الوجوه ، لأنه لا يمتنع الإسلام . ولذلك حاول هذا القائد الكبير أن يمدح هذا الشعب المتدين عن نفسه ، وأن يوجهه بأنه يحب الإسلام ، وأنه صادق الرغبة في اعتناقه والدفاع عنه .

وأما أثر ذلك في العقل المصري فواضح في أن مصر يحكم مركزها أولاً ، وبمحكم الزعامتين الدينية والأدبية اللتين ورثتهما عن بغداد ثانياً ، أصبحت محطاً للكثيرين من علماء المسلمين على اختلاف أقطارهم وأجناسهم ، بحيث كانت الرحلة إلى مصر أكثر من الرحلة إلى غيرها من البلاد الإسلامية الأخرى . ومن أجل ذلك نستعرض تراجم الرجال في العصور الوسطى فنرى فلاناً المصري المقدسي ، أو نرى فلاناً المغربي

الاسكندراني ، أو نرى فلانا الشامي فالمصري وهكذا . وكل أن نعلم في هذه التراجم كلها على رجل يكتفى بوصف أنه مغربي ، أو عراقي ، أو شامي ، أو مصري ، أو مقدسي ، أو حجازي .

ولاشك أنه كان لهذه الأخوة الإسلامية الواسعة على هذا الوجه ، كما كان للموقع الجغرافي المصري الذي أشرنا اليه من قبل أثر لا سبيل إلى إنكاره في العقل وفي الذوق . ومعنى هذا أن مصر قد لعبت في الاسلام نفس ذلك الدور الذي كانت تلعبه في عهود اليونان والرومان ، مع فارق واحد لا مناص هنا من ذكره ، وهو أن مصر في العهود اليونانية والرومانية لم تكن مستقلة ، على حين أنها كانت في أكثر العهود الاسلامية دولة ذات سيادة وذات زعامة صفيحة على العالم الاسلامي دفعت الثمن غالبا للحصول عليها ، وذلك بما قاومت الصليبيين ، وبما صدت من هجمات المغول ، وبما قامت على إحياء الخلافة العباسية في القاهرة ، وإن كان الخليفة فيها شخصاً ليس له من الخلافة غير الاسم !

ومعنى ذلك باختصار أن مصر خضعت في أول أمرها خضوعاً كاملاً للعرب والإسلام ، ثم لم تلبث بعد ذلك أن اتخذت من هذا الدين نفسه وسيلة إلى الاستقلال ، ثم وسيلة إلى السيطرة للعنوية على جميع الأقطار . كل ذلك من غير نظر إلى الوطنية ، ولولا ذلك لكان حكمها جميعاً من لدن ابن طولون ، والأخشيد ، والمغز لدين الله ، وصالح الدين ، إلى حاكمها العظيم محمد علي في العصر الحديث هادمين للوطنية ، ساخرين من القومية المصرية . وذلك ما لم يقبل به مؤرخ منصف مدرك لروح الإسلام ، وهو الدين الذي يسود مصر إلى اليوم .

أما الوطنية أو القومية بالمعنى الذي نفهمه الآن فهي نعمة المصور الحديثة ، ظهرت في مصر بوضوح عندما هبت من سباتها العميق ، واستيقظت من رقودها الطويلة ، وذلك

عند الحملة الفرنسية ، ثم منذ نجاح محمد علي الكبير في أن يصل إلى العرش المصري برضى
من الشعب المصري وعلى أكتافه قبل كل شيء .

— ٧ —

هذا من حيث العامل الديني وهو ظهور الأسلام . وأما من حيث العامل
الاجنسي ، فقد أظلت راية الأسلام بلاداً كثيرة ، هي البلاد التي تألفت منها في النهاية تلك
الامبراطورية الإسلامية الكبيرة . ولكن هذه الآخوة الدينية التي تحمستنا عنها لم
تسمح لجميع هذه البلاد والأجناس التي أظلمها الأسلام أن تستوطن مصر أو تقيم فيها
مدة تكفي للتأثير فيها أو التأثير بها . وإنما رحلت إلى مصر قبائل من الجهات القريبة منها
في الشرق والجنوب والغرب أيضاً . أعني من اليمن والشام والحجاز شرقاً ، ومن السودان
جنوباً ، ومن بلاد المغرب في نهاية الأمر . ومن هذه القبائل النازحة على سبيل المثال عرب
المعازة ، وأولاد علي ، وعرب المنزلة ، وعرب المطرية ، وعرب الفيوم ، وقبيلة بني عدي
من المغاربة الخ . ويطول بنا القول لو أردنا أن نحصى مجموعة القبائل العربية التي
رحلت إلى مصر الإسلامية ، وذابت كلها في الشعب المصري .

على أننا نلاحظ أن القبائل اليمنية كانت أولى القبائل العربية كلها نزوحاً إلى مصر
منذ الفتح العربي . وهكذا بقيت مصر في أثناء تلك العصور أشبه شيء « بالبوقة » التي
تنصهر فيها جميع الأجناس الطارئة عليها إلى زمن المماليك . وحتى هؤلاء المماليك وجدناهم
يتزوجون بالشعب المصري ويذوبون فيه ، مع ما كان من الفوارق العظيمة بينه وبينهم .
فمن أبناء المماليك على سبيل المثال أسرة الشاعر المصري المعروف باسم محمود باشا صاى
البارودي . وهي أسرة ترتفع في أصولها إلى الملك الأشرف برسباي المملوكي ، ومع ذلك
امتزجت بالشعب المصري امتزاجاً كاد الناس ينسون معه هذا الأصل !

أقترى أن يحدث كل هذا المزج بين الشعوب الطارئة من جهة ، والشعب الذي يقطن

مصر من جهة ثانية دون أن يكون لهذا المزج الحادث أثره في المزاج المصري
والثقافة المصرية ؟
أظن لا

فنحن حين نبحث عن منابع الثقافة المصرية في غضون القرون الوسطى نجد أن
أهمها يومئذ ثلاثة :

أولها : مدد من الشرق ونعني به العراق . والرحلة بينه وبين مصر كانت مقصلة
طوال العصور الوسطى . والعراق بلاد قريبة من فارس ، وقد غلبت على فارس النزعة
الفلسفية . ومن أجل هذا نقرأ في تراجم بعض العلماء قولهم لا وقرأت المعقولات في
بلاد العجم . وفي كتب التاريخ شواهد كثيرة تدل على نزوع هذه البلاد إلى الفلسفة .
وثانيها : مدد من الغرب والأندلس . وهي بلاد غلبت عليها الرواية والحفظ
والنقل . والغالب على هذا المدد أنه كان يأتي إلى مصر عن طريق الاسكندرية ، ومن
أجل هذا سميت الاسكندرية (باب المغرب) .

وثالثها : مدد من طبيعة البلاد المصرية نفسها وهي بلاد غلب عليها اصطناع
الدوق فيما تأخذ من علوم المشاركة والمعارفة جميعاً .
وتلك هي بذور الشخصية المصرية العلمية في القرون الوسطى .

على أن مصر منذ نجحت في طرد الصليبيين وصعد المغول ، أصبحت مركزاً للعالم
الأسلامي كله كما قلنا ، وتخلت بغداد لها عن هذه الزعامة ، وتزلت عنها مختارة أو غير
مختارة ؛ وقد رفع هذا الوضع من شأن الشخصية المصرية التي صيرتها محنة الحروب
الصليبية ، وخرجت منها ومن المحنة المغولية مستحقة لهذه المنزلة . ومنذ ذلك الوقت ومصر
تعنى بنفسها ، وتظهر لنا هذه العناية بوجه خاص في كتابة التاريخ . إذ نجد المؤرخين

المصريين يقولون بأنفسهم تأليف الكتب التاريخية الإسلامية ، فيبدأون فيها الكتابة عن مصر أولاً ، ثم يأتون بأخبار الأقاليم الإسلامية الأخرى ومنها بغداد نفسها ثانياً ، جاعلين من مصر نقطة ارتكاز ؛ لهم تدور عليها كتبهم التي كتبوها في التاريخ الإسلامي . وذلك كله على عكس ما كانت عليه الحال قبل أن تنتقل الزعامة إلى مصر .

على أن هذه الزعامة التي سلمت لمصر في العصور الوسطى كلفتها فوق الجهود الحربية التي بذلتها جهوداً علمية وأدبية وأخرى . وكان على مصر يومئذ أن تقوم بها ، وخاصة بعد أن نظرت فإذا أيدي المغول قد عبثت بالتراث الإسلامي العظيم ، وكادت أن تمحو كل أثر من آثار المسلمين العقلية والأدبية .

ومن ثم نهض العلماء نهضة كبيرة في مصر ، وأخذوا يجددون هذا التراث الإسلامي ، ولكن بمقول مصرية ، وأقلام مصرية ، وأذواق مصرية ظهرت أثرها واضعاً في كل لون من ألوان العلوم العقلية . ومنها على سبيل المثال : علم البلاغة ، والقارى ، لكتاب من كتب البلاغة التي كتبها المصريون في ذلك الحين يرى أثرهم جلياً في هذا الكتاب ، ويعجب مثلاً من أن يدخل المصريون بذوقهم في البدیع ألواناً ليست في نظر سواهم من البدیع ، كأن يجعلوا من (السهولة) لونا ، وكأن يجعلوا من (النزاهة) لونا ، وكأن يجعلوا من « الانسجام » لونا ، وكأن يجعلوا من (التهكم) لونا الخ .

وخلاصة القول أن النهضة العلمية الأدبية التي باقت أوجها في عصر المماليك كانت تختار بأمريين :

أولها : صيانة التراث الإسلامي الذي كادت تعصف به أيدي المغول .

وثانيهما : عدم اكتفاء المصريين بصيانة هذا التراث الإسلامي العظيم ، بل إباحتهم لأنفسهم إعمال الذوق في هذه الصيانة أو التجديد .

وهذا كله من حيث العلوم العقلية . أما العلوم العقلية كالفلسفة والمنطق والكلام

ونحوها ، فقد كانت من الأمورا التي انصرفت عنها الطبيعة المصرية الخالصة ، ونها عنها الذوق المصري البحت ، فسكادت الفلسفة أن يعيضم ماؤها في الأرض المصرية جملة ، ولم يكن للجدل في مصر إلا ظل خفيف قصير . ومع ذلك لم يكن الجدل المصري مبنياً على الأدلة المنطقية بمقدار ما كان معتمداً على الحاسة اللغوية .

أجل — عني العلماء في مصر فيما عنيوا بالرد على الفرق الدينية المختلفة كالمعتزلة حيناً ، والرافضة حيناً ، والحشوية حيناً . والحشوية قوم كانوا يتكلمون في الجهة التي يرون أن الله تعالى فيها يزعمهم . فانبرى العلماء في مصر الرد على هذه الفرق ، واعتمدوا في ردودهم على اللغة التي منعمهم الله فيها ذوقاً جميلاً أو إحساساً دقيقاً ، حتى لسكانهم استغنوا بهذه الحاسة اللغوية عن المهارة المنطقية .

على أن البحوث الكلامية والجدل بين الفرق الإسلامية كان قد أخذ حدةً وانتهى إلى غايته في بغداد والشرق ، بحيث لم يبق هناك حاجة ماسة إلى استئناف البحث الجدلي في مصر .

ثم إن لهذه الحياة العقلية التي نتحدث عنها جانباً آخر لم يكن أقل وضوحاً وتسييراً عن الشخصية المصرية في القرون الوسطى من الجوانب الأخرى . وهذا الجانب الذي نعنيه هو (التصوف) .

والمعجب أنه بينما كان الجنود المصريون يحميون حياة عنيفة في القلاع والحصون ، ويجهادون جهاداً مادياً شديداً في ميادين الحروب ، إذا طائفة أخرى من المصريين يحميون حياة وادعة في ممايهم ، ويتزعمون بألحان دينية جميلة في خواتمهم ، ويروضون أنفسهم رياضة روحية لطيفة لا غاية لها عندهم إلا الوصول إلى الله تعالى والاتحاد بذاته الكريمة ! ونحن إذ نقابل بين هاتين الصورتين من الحياة المصرية ، نشعر شعوراً حقيقياً بأن

هذه الحياة الروحية اللطيفة لم تكن في أكثرها إلا (انعكاساً) للحياة الحريسة العنيفة ، وهي حياة قامت بسبب الدين . فبينما كان الجنود المسلمون والصليبيون يتقاتلون متباغضين ، إذا بالتصوفة من المصريين ينعمون في رياضهم الصوفية بحياة روحية ، تزول فيها جميع الفوارق الإنسانية ، وتسودها المثل الأخلاقية ، وتكاد تنسى فيها جميع الخلافات المذهبية أو الدينية ، ويشعر فيها المتصوف من أعناق قلبه بوحدة الأديان ، ويمتليء فيها قلبه بالحب لجميع بني الإنسان . وبحسب المتصوف نفسه أن يكون باعثاً قوياً على هذه المعاني الإنسانية العالية ، في عصر غلبت عليه عصبية دينية شديدة قاسية .

وفي استقرار الحركة الروحية في مصر يلاحظ الباحث أمرين هامين :

أولهما — أن الشعب المصري يميل بطبعه إلى الدين ، ويستجيب لكل دعوة تقوم على أساسه ، أو تمت إليه بسبب من أسبابه ، فلا موضع إذن للشك في أن الميول الدينية متأصلة في هذا الشعب ككل التأصل .

ثانيهما — أن البيئة المصرية كانت — وربما لم تزال — تربة صالحة لنمو التصوف وذلك منذ أن بنيت فيها الرهبانية المسيحية ، وكانت مصر مهبطاً لهذه الحركة الصوفية . ثم ظهر فيها التصوف الإسلامي أول ما ظهر في نهاية القرن الثاني للهجرة . وفي ذلك العام — كما ذكر الكندي في كتابه طبقات الولاة — « ظهرت بالاسكندرية طائفة يُسمون الصوفية يأمرؤن بالمعروف فيما زعموا ويسارعون السلطان في أمره الخ » (١) . ذلك في نهاية القرن الثاني للهجرة ، وأما في القرن الثالث نفسه فقد عرف من كبار المتصوفة في مصر رجل يقال له ذوالنون المصري المتوفى سنة ٣٤٥ هـ كان أستاذاً للكثيرين من متصوفي الشرق . ثم في القرون التي تلت ذلك ظهر بمصر جماعة كبيرة من المتصوفة ، منهم على سبيل المثال : ابن السكيتاني في العصر الفاطمي ، وعمر بن

الفارض في العصر الأيوبي ، والشعراني في العصر العثماني .

غير أن العجيب حقاً في هذا الشعب المصري القديم أنه نهافت كل المهافت على التصوف ، حتى إنه كان أكثر استجابة له من الدين ، ومعنى ذلك عبارة صريحة : أنه إذا صح أن ننظر إلى التصوف على أنه شيء غير الدين الإسلامي ، فينبغي أن يقال هنا إن مصر تنهيات للتأثر بالتصوف أكثر من تأثرها بالدين الإسلامي . وليس في هذا القول أدنى غرابة أو مباغلة !

لهذه الأسباب كلها مجتمعة أفردت التصوف في كتابي هذا ببحث قائم بذاته ، حرصت فيه على أن أكشف عن الطابع المصري في هذه الناحية الروحية الخالصة ، وأن أجعل للشخصية المصرية لونا من أزهى ألوانها في المصور الوسطى وهو التصوف .

أما الأدب الخالص ، فأنا وإن كنت لا أستطيع تناوله بإسهاب في هذا الكتاب ، لأنني سأفرد له كتاباً خاصاً يظهر في القريب العاجل إن شاء الله — فأني لا أجد بداً من الإشارة إليه إشارة خفيفة ، مادمت أتحدث عن أثر الشخصية المصرية في كل جانب من جوانب الحياة المصرية الكثيرة .

ونظرة طائفة إلى هذا الأدب المصري الأسلامي الخالص تكفي لأن يلح القارىء فيه أموراً أو خصائص ، أهمها ثلاث :

الأولى : أنه كان أدب القوة والعاطفة .

والثانية : أنه كان أدب السخرية والفكاهة والملح اللفظية المتطرفة .

والثالثة : أنه كان أدب الزينة اللفظية بالمعنى المعروف في كتب البلاغة اذ ذاك .

فأما قوة الأدب المصري من حيث العاطفة فمصدرها الحوادث السياسية التي

سيطرت على الحياة المصرية وأوجبت على مصر كما رأينا أن تكون زعيمة العالم الإسلامى فى الحربين الصليبية والمغولية .

ولقد كان الأدب المصرى يومئذ فياضاً بمعنى الحاسة والقوة ، رناناً بما يريد الساسة المسلمون يومئذ أن يرنّ به من المواطف الدينية الحارة . ولا يستطيع أحد أن يقول أن الشعر المصرى قصّر فى هذه الناحية .

وأما فكاهة الأدب المصرى وميله الى السخرية فقد ظهرت فى الشعر والنثر ظهوراً واضحاً ، بحيث لا نكاد نلتقى بشاعر أو كاتب مصرى عريق فى المصرية إلا ونجد له فى التعبير عن المسرح المصرى قدماً وامسحاً ، ويداً طويلة ، وطريقة تبعث على الضحك ، وهو ضحك يظهر سريماً ويختفى سريماً ، لأن الفكاهة فيه مبنية على اللفظ ، وقلّ أن تبني على الفكرة .

وأما الزينة اللفظية فقد كلف المصريون بها كلفاً عظيماً . وطراً على مصر رجل من فلسطين هو القاضي الفاضل ، فتعلم هذه الطريقة من طرق التعبير فى مصر ، ثم ازداد مع الأيام تعلقاً بها ، وتيسر له فيما بعد أن يكون زعيماً سياسياً وأديباً كبيراً للمصريين . وأن ينشر مذهبه الفنى ، فانتشر انتشاراً كبيراً ، وتحمس له الكثيرة من أهل مصر ، وإن احتفظ بعضهم يومئذ بشيء من القصد فى استخدام الزينة اللفظية التى أسرف فيها القوم .

على أن إسراف الأدب المصرى الوسيط فى استخدام الزينة اللفظية يرجع إلى أسباب كثيرة سنناقشها فى موضعها من هذا البحث ، ومن البحث الذى نعدّه فيما بعد باسم (الحركة الأدبية فى مصر) مشيئة الله تعالى . ويكفى هنا أن نأبّه إلى ثلاثة نقاط من هذه الأسباب :

أولها : ديوان الاشاء — فنذ وجد فى مصر هذا الديوان والعناية بالكتابة الفنية فى مصر تفوق حد الوصف ، والعناية أيضاً بالمعارف الإنسانية التى تلزم للكاتب فى ديوان

الإشياء تزيد عن الحد . ومن أجل ذلك ظهرت الموسوعات الأدبية من جهة ، وبالمعنى
الواسع في التأنق الكتابي نفسه من جهة ثانية .

وثانيها : الحضارة الفاطمية — وقد ألمحت هذه الحضارة فيما ألمحت إليه إلى المادة ،
فبالعاطفة الفاطمية في بناء القصور ، وفي غير ذلك من مظاهر العظمة ، وعاد ذلك كله
على الأدب نفسه بالميل إلى الزخرف والمبالغة في هذا الميل .

وثالثها : — ذبوع الثقافة الدينية في تلك العصور وسيطرتها على أذهان العلماء
والأدباء . ومن أخص مواد الثقافة الدينية القرآن . والقرآن هو السبب الأول في نهضة
النحو واللغة والبلاغة وغيرها . والقرآن هو السبب الأول أيضا في جنوح الأسلوب إلى
الزينة اللفظية والزخرف — وآية ذلك أنه كان من أظهر الميزات أو الخصائص الفنية
لأسلوب القاضي الفاضل نفسه الميل إلى (نثر القرآن) على النحو الذي فعله الأدباء من
قبله في (نثر الأشعار) ، مما سنوضحه كما قلنا في موضعه من البحث إن شاء الله .

تلك معالم الشخصية المصرية الإسلامية قدمها لها يذكر مقوماتها وشيء من
تاريخها في مصر الفرعونية واليونانية والرومانية . وبودي لو كنت أبحث لنفسى أن أزيد
عن هذا القدر تفصيلا في القول . ولكنى خشيت — ولم أزل أخشى — أن يهتمنى
القارىء بالإطالة في موضوع زعمت له أنه مقدمة . ولهذا أقول إنه إما أن يعدل
عن قراءة هذه المقدمة ، وإما أن يقرأها وحدها ويعدل عن قراءة الكتاب نفسه ،
وإما أن يجمع بين الأمرين معا .

ومهما يكن من أمر ، فقد وجد مؤلف هذا الكتاب أنه لا غنى له عن كتابة هذا
البحث أو المقال ، وأنه قد أشبع بكتابة رغبة ملحة في نفسه ، وحقق شيئا من الأمل
كان عنده ، وهو أنه يجب على المفكرين في مصر أن يعنوا عناية كبيرة ببلادهم ، وعقولهم ،
ومزاجهم ، ونفسياتهم قبل أن يصفوا لنا شيئا من الأدب المصرى ، أو العلم المصرى .

وأحسب لو أن عالما كبيرا من علماء المسلمين كاهن خلدون كان يعيش في عصرنا

هذا ، ويخوض في نهضتنا هذه ، وسأول أن يكتب بحثاً علمياً كهذا ، أقدم له بمقدمة في موضوع الشخصية المصرية ، ربما أرى عدد صفحاتها على صفحات البحث العلمى أو الأدبى ، بل ربما ذاعت شهرتها على شهرة البحث نفسه .

فما أخلقنا أحياناً أن نصنع صنيع هذا الرجل ، وأن نسلك طريقته ونذهب مذهبه !

(و بعد) فهذا البحث الذى بين يديك بقيقته على مؤلفه وثلاثة كتب وخاتمة :
أما المقدمة فتلك التى أوشكت أن أفرغ من كتابتها ، وقد رأيت أنى جعلت موضوعها البحث فى الشخصية المصرية : ما تاريخها ؟ وما معالمها ؟ وإلى أى مدى تأثرت بشخصيات الأمم الأخرى ؟ وإلى أى حد أثرت هى فى شخصيات هذه الأمم ؟ ثم ما الفرق بين الشخصية المصرية الفرعونية والشخصية المصرية الإسلامية ؟ وما مظاهر هذه الشخصية الأخيرة ، وما مدى ما طرأ على مصر من التغير بسبب هذا الدين الجديد ؟ إلى آخر تلك المشاكل التى عرضت لها عرضاً يسيراً بقدر ما سمح به حيز المقدمة .
ويأتى بعدها الكتاب الأول وعنوانه (مصر بين عهدين) :

أشرت فيه إشارة سريعة إلى محبى الفاطميين إلى مصر ، وإلى قيامهم فيها بتأسيس خلافة جديدة كادت تنزى بالخلافة العباسية فى بغداد ، لولا أن دب فيها الفساد ، فاستطاعت الخلافة العباسية أن تعود إلى مصر ، وذلك بفضل الملك الناصر صلاح الدين . حتى أتى المماليك فأقاموا فى مصر نفسها خلافة عباسية شكلية ، ونظرنا نحن إلى حياة الدولة الفاطمية وحياة الدولتين الأيوبيه والمملوكية ، فإذا بين هاتين الحياتين فروق عدة أهمها خمسة :
فرق من حيث الأداة الحكومية .

وفرق من حيث الحماس الدينى الذى أظهرته كل دولة منها فى الحروب الصليبية .
وفرق من حيث العقائد المذهبية .

وفرق من حيث الحياتين الاقتصادية والاجتماعية .

وفرق من حيث الحياة الثقافية .

وقد خصصنا كل واحد من هذين الفروق باباً وارزناً فيه بين حالة مصر في العهد

الفاطمي ، وحالتها في المهديين الأيوبي والمملوكي .

أما الكتاب الثاني فقد جعلنا موضوعه (الحركة الروحية) ، ومهدنا لذلك أولاً بالحديث عن عقيدة الأشعري ، وهي العقيدة التي اعتنقها صلاح الدين ، ثم انتقلنا من ذلك إلى الحديث عن التصوف كيف نشأ في الاسلام بوجه عام ؟ وكيف نشأ بمصر بوجه خاص ؟ وكيف أن صلاح الدين كان أول من أنشأ (الخانقاه) بالديار المصرية ؟ وأنشأنا بعد ذلك نصف الحياة في داخل هذه المعابد أو الخوانق ، وأشرنا في أثناء ذلك إلى أخلاق المتصوفة الذين كانوا يقيمون في داخل هذه الخوانق . وساقنا هذا إلى الكلام عن طبقات المتصوفة في مصر خاصة ، فوقفنا عند طائفة من المشهورين من هؤلاء ، ولذلك استغرق كتاب الحياة الروحية سبعة أبواب .

أما الكتاب الثالث والأخير فموضوعه (الحركة العلمية) ، وفيه تحدثت عن نشأة المدارس في الإسلام ، وكيف أن صلاح الدين كان من سياسته الاعتماد على هذه المدارس في إعادة مصر إلى المذهب السني الذي أبعدهم الفاطميون عنه مدة من الزمان . وذهبت أصف نظام هذه المدارس وطريقة التعليم فيها ، والعلوم التي كان يدرسها الطلاب في هذه المؤسسات ثم أخذت أبحث في نواحي النشاط العلمي في مصر ، وأفردت كل ناحية منها باباً : فباب للحديث ، وباب للفقه ، وباب للنحو ، وباب للغة ، وباب للإبلاغ ، وباب للتاريخ ، وباب للأدب ، وباب للموسوعات ، وباب للفلسفة ، وباب تحدثت فيه عن الفيلسوف ومبلغ مساهمتهم في الحركة العلمية ، فتمت أبواب هذا الكتاب عشرة كاملة ، توخيت فيها وصف التيارات العامة في كل ناحية من نواحي النشاط العلمي ، وأنتمت ذلك في أكثر الحالات بتراجم موجزة لسكان كثير من البارزين في هذه النواحي .

ولقائل أن يقول : أفما كان خليفاً بمن يؤرخ للحركة الفكرية في مصر الإسلامية أن يخص هذه الحركة منذ الفتح العربي إلى العهدين الطولوني والإخشيدي بكتاب ، ثم يخص العهدين الأيوبي والمملوكي بكتاب وهكذا ؟ وجوابي عن ذلك : أنني فسرت فعلاً في مثل هذا النظام ، غير أنني وجدت الحركة الفكرية في مصر لم تظهر بوضوح قبل العصر الفاطمي ، بل وجدت الشخصية المصرية لم تصل إلى ما يشبه النضوج قبل هذا العصر الذي أشير إليه .

ومع هذا وذلك فسرى إليها القاريء أنني حين أؤرخ لكل حركة من الحركات الروحية أو العلمية في مصر كنت أرجع بها إلى أول نشأتها منذ الفتح العربي ، ثم لا أزال أنقبها حتى أبلغ بها العصر الفاطمي ، فالعصرين الأيوبي والمملوكي .

على أنني ألفت النظر هنا إلى أنني وقفت ببعض هذا عند نهاية المائتيك البحرية ، لم أتجاوزها تجاوزاً ظاهراً إلى عصر المائتيك البرجية . وذلك أن في النية ، إذا كان في العرفية ، أن أؤرخ لمصر فكرياً ثم أدبياً إلى عصرنا هذا ، وهو عصر فاروق الأول حفظه الله .

أما الخاتمة فعدت إلى الشخصية المصرية نفسها أنقص أثرها في نواحي الحياتين الروحية والعلمية ، وأثبت ما وصلت إليه من النتائج في هذا الموضوع الخطير ، وانتهيت من ذلك إلى الآراء التي تراها في هذا البحث .

* * *

ولقد يعلم القراء أن البحوث العلمية الأدبية لم تكن تنمو وتتقدم شيئاً فشيئاً في كلية الآداب ، حتى ظهر اتجاه حديث في هذه الأبحاث هو دراسة الآداب القومية ، لتأخذ مكاناً ممتازاً إلى جانب (الدراسات العربية) . ولم تكن كلية الآداب مدفوعة إلى

هذا الاتجاه بدافع من قوميتها ولا يماثل واحد من وطنيتها ، إذ العلم نفسه لا يصح أن يخضع كثيراً ولا قليلاً لمثل هذه البواعث . وإنما كان الباحث القوي في حقيقة الأمر آخر البواعث التي دعت إلى هذا الاتجاه . بل كان هذا الاتجاه نفسه طوراً من طوار الحركة العلمية والأدبية التي قام بها (قسم اللغة العربية في كلية الآداب) أو كان مرحلة من المراحل التي سارت فيها هذه الحركة . وآية ذلك أن هذا القسم في كلية الآداب يشجع البحث في الأدب المصري ، كما يشجع البحث في الأدب الأندلسي ، كما يشجع البحث في الأدب السوري والعراقي وهكذا .

والذي أريد أن أخلص إليه من هذا الكلام هو أن أقول في تواضع واستحياء أن هذا البحث الذي أذيعه الآن يعتبر من أوائل البحوث التي أخرجتها جامعة قنّاد في موضوع الدراسات المصرية : الأدبية منها والعلمية . وأنا إذ أقدم بحثي هذا إلى القراء أحب أن يعلموا أنني رجل لا يضيق صدره بنقد ، ولا يسوء ظفه بقول مادام هذا القول صادراً عن رغبة خالصة في الإصلاح .

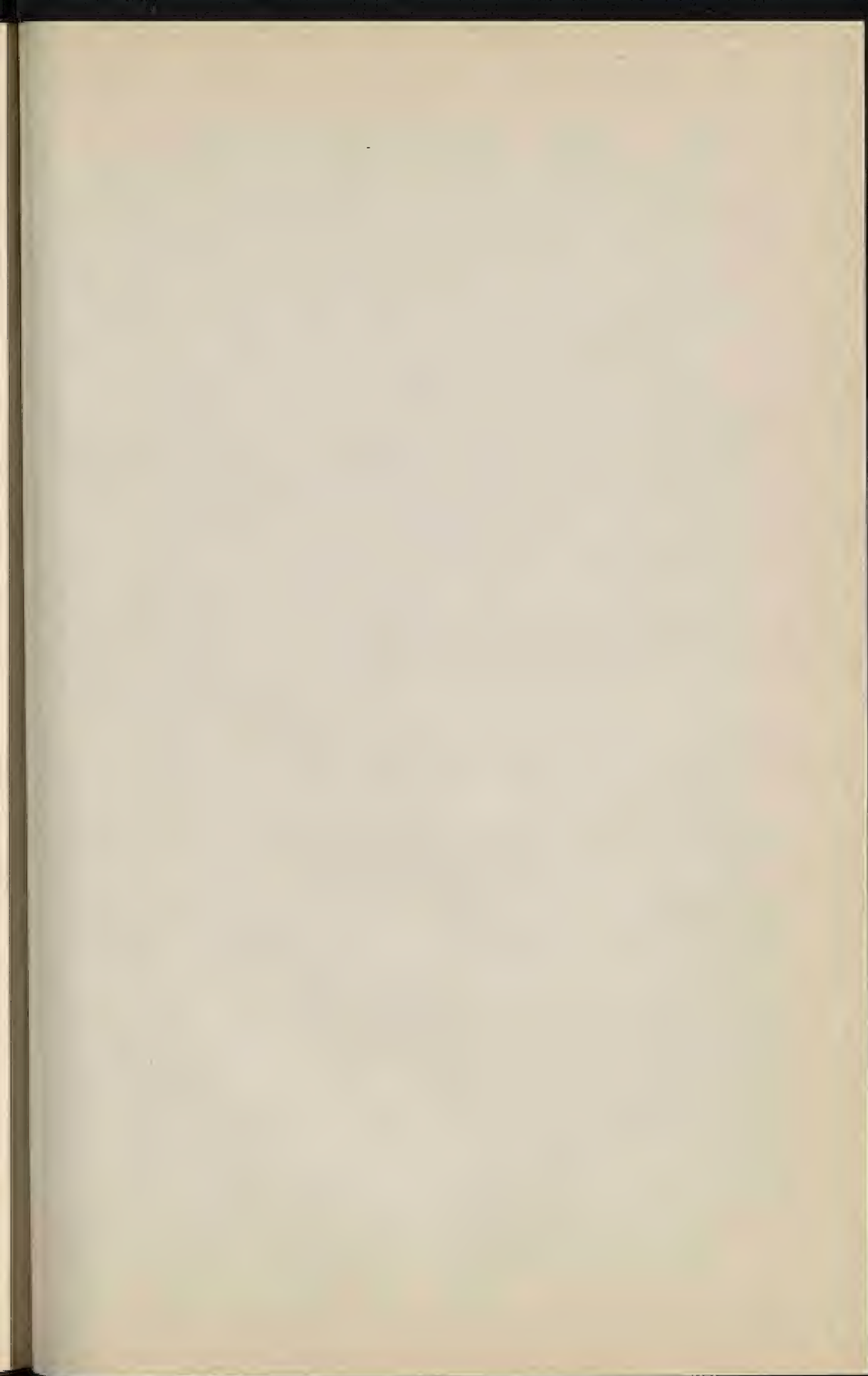
أجل أحب أن يعلم القراء عني ذلك ، بشرط أن يلاحظوا كذلك أن العلم نفسه لا يعرف الكلمة الحاسمة في موضوع ما . ورحم الله زعيماً من زعماء النهضة الأدبية في مصر الأيوبية حيث قال :

« إنى رأيت أنه لا يكتب إنسان كتاباً في يومه إلا قال في غده : لو غير هذا لكان أحسن ، ولو زيد كذا لكان يستحسن ، ولو قُسم هذا لكان أفضل ، ولو تُترك هذا لكان أجمل . وهذا من أعظم العبر ، وهو دليل على استيلاء النقص على جملة البشر » .

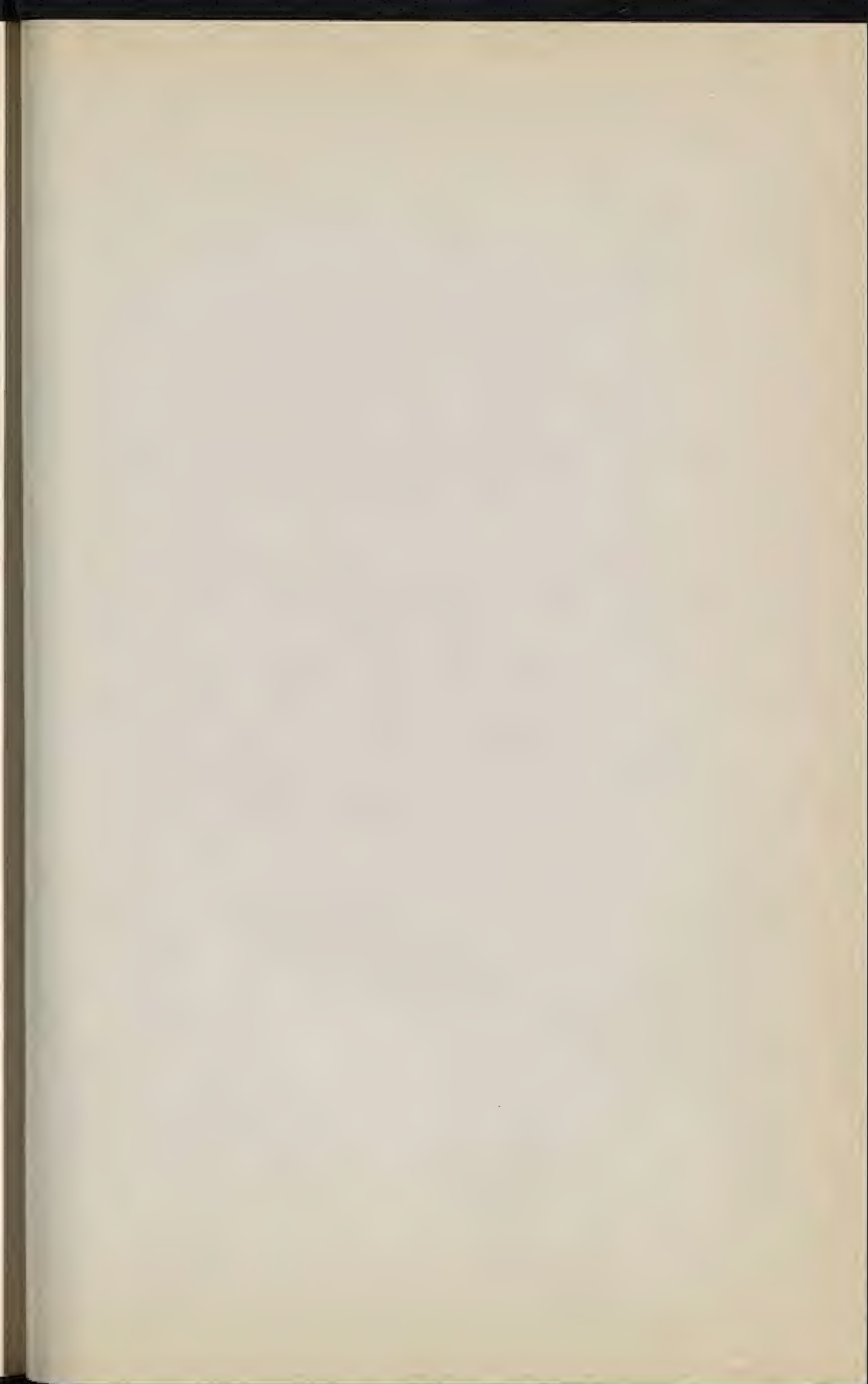
والله ولي التوفيق ما

عبد اللطيف حمزة

مصر الجديدة في ربيع الأول ١٣٦٦
الموافق ١٩ فبراير ١٩٤٧



الكتاب الأول
متر بين عشرين



أتى الفاطميون مصر فعزوها بسيوفهم ، كما غزوها بعقائدهم وميولهم ، واتخذوا لذلك طرقاً تدل على فرط ذكائهم ، فاستعانوا في الترويج لدعوتهم بالسيف والقلم والسياسة والعلم والدين والأدب جميعاً .

وقد اتجهوا منذ بداية أمرهم إلى المساجد فجهروا فيها بشيء من آرائهم ، وبشروا فيها بجزء من عقائدهم ، ثم أذنوا فيها « بحسبى » على خير العمل « وهو أذان الشيعة وحدهم ، لا تعرفه فرقة غيرهم ، فكان ذلك إيذاناً منهم بحرب طاحنة لم يكن بد من وقوعها بين مذهب الشيعة الذى تبشر به حكومة الفاطميين ، ومذهب السنة الذى كانت عليه الكثرة المطلقة من الشعب المعري إلى ذلك الحين .

قيل ولما دخل المعز أمر أن تكتب على سائر الأماكن بمدينة مصر : خير الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أمير المؤمنين على بن أبى طالب عليه السلام ^(١)

وكان أيسر مالا فته الحكومة الفاطمية من هذا الشعب السنى أنه أعلن شكه فى نسب القائم بها ، وعاظ ذلك الفاطميين حتى قيل إن بعض الأشراف اجتمعوا (بالمعز) عند وصوله إلى مصر فسأله أحدهم مائسبه ؟ فأجاب (المعز) أنه سيعقد مجلساً يعلن فيه هذا النسب . واجتمع الناس فى هذا المجلس فسأل (المعز) سيفه إلى النصف وصاح فيهم « هذا نسبي » . ثم نثر عليهم الذهب وقال « وهذا حسبي » !! فأجاب الأشراف والناس « سمعنا وأطعنا » ، وهى حكاية مشهورة لا يعنيها أن تكون صحيحة أو غير صحيحة ، ولكن يعنيها ما تدل عليه ، وهو أن الخلفاء الفاطميين كانوا يعانون جهداً عظيماً فى إزالة ما علق بأذهان الناس فى مصر من الشك فى نسبهم ، وما زالوا كذلك حتى استقرت أمورهم نهائياً فى تلك البلاد ، وآمنوا على أنفسهم مكر الخلافة العباسية فى بغداد .

ثم ما كادت الخلافة الفاطمية تفرغ من نشر مذهبها والتسكين لدعوتها حتى آتت بعد بإيذاء المستمسكين في مصر بمذهب أهل السنة ؛ ف قيل « إنه في سنة إحدى وثمانين وثلاثمائة هجرية ضرب رجل بمصر وطيف به المدينة من أجل أنه وجد عنده كتاب الموطأ لمالك بن أنس » ، وهى عبارة نقلها المقرئى في خطه ^(١) عن المسيحي . والرأى عندنا في ذلك أنه حادث شاذ لما نعرفه عن الفاطميين من ميلهم إلى التسامح مع أهل المذاهب والديانات الأخرى .

ومهما يكن من شيء فقد قوى أمر هذه الخلافة العلوية ، وعظم سلطانها حتى لقد كان الخليفة (الأمير) تحدّثه نفسه بالسفر إلى المشرق والفاقة على بغداد لتوحيد المذاهب الدينية في جميع الممالك الإسلامية ، وقال الأمير في ذلك شعراً منه هذان البيتان :

دع اليوم على لست مى بموثق فلا بد لحدا من صدمة التحقق

وأحق حيادى من فرات ودجلة وأنجع شمل الدين بعد الفترق ^(٢)

وهكذا بقى العالم الإسلامى كله أو أكثره موزعاً بين خلافتين هما الخلافة العلوية الفقية في مصر والمغرب ، والخلافة العباسية التى هزمت وضمفت وانحصرت أو كادت تنحصر في بغداد . ثم إنه حول منتصف القرن الخامس الهجرى كانت الخلافة العباسية قد تخلصت نهائياً من سلطان البويهيين المعروفين بتحمسهم لمذهب الشيعة ، ووقعت هذه الخلافة تحت سلطان الأتراك الذين عرفوا بتحمسهم لمذهب السنة .

وكان الأتراك السنيون في جملتهم شعباً مختلفة ، أخذ بعضهم يتلو بعضاً في الظهور والسيطرة على مقاليد الأمور ، فظهرت منهم الدولة الغزنوية أولاً ، ومدت سلطانها إلى الهند والجبل وخراسان ، ثم تبعتها الدولة السلجوقية التى اتصل رجالها بالخلافة العباسية بصلة النسب ، فازدادوا تحمساً في الدفاع عن هذه الخلافة العتيقة ضد أعدائها من الشيعة ، ثم

(١) خطط المقرئى الجزء الرابع ص ١٥٧

(٢) الغريزى الجزء الثانى ص ٢٧٩

ورث الأتابكة دول السلاجقة ، وهؤلاء الأتابكة هم الذين نشأ في أحضانهم «نجم الدين أيوب» ، وهو والد صلاح الدين الأيوبي منشىء الدولة الأيوبية . والغريب أن الفاطميين حين أدركوا خطورة هذا الجنس التركي العظيم ، طفقوا يستميلون منهم الأتراك الغزنويين ، وبعث الخليفة الخاكم بأمر الله إلى سلطانهم إذ ذاك «محمود بن سبكتكين» خطاباً بهذا المعنى ، فرد عليه السلطان رداً لا تعلم أقبح منه . ثم أعاد الخليفة الظاهر بن الحاكم الكرة مع هذا السلطان نفسه ، فلم يكن حظّه بأكثر من حظ أبيه من قبل^(١) . وأخيراً يش الفاطميون من أن يفلتوا من حواس الأتراك السنيين ، وعلموا أو كان ينبغي أن يعلموا أنهم إنما يؤتون من هذه الثغرة !

ثم بظهور الأتراك السلجوقيين يبدأ تاريخ الحروب الطويلة التي أبلى فيها الأتابكة ، وأبلى فيها صلاح الدين ، ونعني بها الحروب الصليبية ، وهي حروب نشبت كلها من أجل بيت المقدس ، وهو البلد الذي قدر له أن يكون مكاناً تقتتل فيه ديانتان ، هما الإسلام والمسيحية ، وتلتقي فيه حضارتان ، هما الحضارة الشرقية والحضارة الغربية .

وبقى الحال على ذلك حتى أتيج لصلاح الدين أن يتغلب على أعدائه من الفرنج وأن يحصرهم في شريط ضيق على الساحل ، ثم ترك لهم اليك الذين خلفوا أولاده من بعده مهمة أخرى هي إخراج آخر صليبي من هذا الشريط الضيق على الساحل .

والواقع أنه كان على صلاح الدين أن يقوم في ذلك الوقت — كما سنرى بعد — بعملين خطيرين : أولهما تأسيس دولة قوية له في مصر والشرق ، وثانيهما مطاردة الصليبيين الذين أتوا من بلادهم البعيدة بحجة المحافظة على القدس .

وفي خطوط كثيرة يحيط بها التاريخ السياسي لهذه الفترة ، أفصح صلاح الدين الأيوبي في إزالة الدولة الفاطمية وإقامة الدولة الأيوبية ، والأرجح عندي أن هذه

(١) قالوا إن السلطان بعث بالكتاب الذي أتاه من الحاكم بأمر الله إلى الخليفة العباسي بعد أن خرقه ووضق عليه من وسطه من النجوم الزاهرة ج ٤ ص ١٥١

الحكومة الأيوبية كانت إسلامية أكثر منها مصرية ، وأن صلاح الدين كان فيما أرى مدافعاً عن الفكرة الدينية أكثر من الفكرة المصرية . ذلك أن صلاح الدين لم يخرج عن كونه تلميذاً مخلصاً للأتابكة الذين منهم نور الدين ، وكانت الخطة التي وضعها هؤلاء الأتابكة المخلصون للدين هي أنهم يملكون الشام ، ثم يجند الشام وماله يملكون مصر ، ثم يجند مصر ومالها يطردون الفرنج . ومعنى ذلك أن الفكرة الدينية نفسها هي التي كانت مهيمنة على أذهانهم ، وهي التي ألهمتهم هذه الخطة التي نفذ السلطان الملك العادل نور الدين الأتابكي شطراً منها ، ثم قام من بعده السلطان الملك الناصر صلاح الدين بتنفيذ شطر آخر^(١) . ثم أتى المماليك فنجسوا في تنفيذ الشطر الأخير . وبذلك أمسكوا يد التاريخ عن أن تكتب صفحة الخزي أو العار الذي كاد يلمح بالإسلام لولا هذه الجهود التي بذلوها حتى تم لهم النصر نهائياً على الفرنج .

وهؤلاء المماليك هم جند بنى أيوب وأتباعهم والمؤلفة أكثرتهم من عناصر بعيدة عنهم غريبة عن بلادهم . والواقع أن الدولة العباسية هي التي وضعت الأساس الأول للاستعانة بالعناصر الأجنبية في إدارة الدولة ، ذلك أن الدولة العباسية قامت على اكتاف الفرس أولاً ثم استعانت منذ المعتصم والمتوكل بالترك ثانياً . وأما تاريخ الاستعانة بالمماليك في الديار المصرية فيرجع إلى الدولة الطولونية (٢٥٤ — ٥٢٩ هـ) ، حين اشترى أحمد بن طولون مماليكه من الديلم ، واستعان الفاطميون بعدهم بالمغاربة والسودان والأتراك . ثم في عهد الدولة الأيوبية أو في أواخرها عاد الملك الصالح نجم الدين أيوب إلى الاستعانة بالمماليك . ومنذ يومئذ علت كلمة المماليك البحرية . وكان من أشهر من نبغوا من هؤلاء المماليك شجرة الدر التي حكمت مصر ثمانين يوماً وتزوجت

(١) وهذا نجمل القارى . إلى خطاب كتبه القاضي الفاضل على إسان السلطان صلاح الدين إلى الخليفة العباسي وفيه يقول : (... فقد أنفق المولى مال مصر في فتح الشام ، وأنفق مال الشام في فتح الجزيرة ، وأنفق مال الجميع في فتح الساحل ، وبنفق إن شاء الله تعالى مال القسطنطينية في فتح روميه ، والملوك كلهم وكلاؤه وأمنائهم على خزائنه إلى أن يسلموها إليه . الخ) انظر كتاب الروضتين ج ٢ ص ١٧٧ من ٣١ مطبعة وادي النيل بمصر سنة ١٢٨٨ هـ .

بعض الدين أيها ، وانتخابه ملكاً على مصر زالت الدولة الأيوبية ، وأخذت مكانها دولة المماليك البحريةية .

وامتاز عصر هذه الدولة بأنه من أزهى عصور مصر الإسلامية . فقد أصبحت مصر إذ ذاك عاصمة لدولة عظيمة تمتد حدودها من برقة غرباً ، إلى البحر الأبيض شرقاً ، ومن آسيا الصغرى شمالاً إلى بلاد النوبة جنوباً ، وخضعت لهذه الدولة بلاد اليمن والحجاز .

واستطاعت هذه الدولة القوية أن تقوم فوق ما قامت به من طرد الصليبيين نهائياً من البلاد بواجب آخر لا يقل عنه خطورة ؛ وهذا الواجب الأخير هو صدهم (المنغول) الذين هجموا على الشام وحاولوا الوصول إلى مصر بقصد امتلاكها لأنفسهم ، فانبرى المصريون لهم وحالوا بينهم وبين الوصول إلى أغراضهم . وبذلك أصبح للمماليك يد كبرى لا على مصر وحدها ، بل على العالم الإسلامي كله .

وبسبب هؤلاء المنغول حدث حادث آخر خطير ؛ وهو إلقاء الخلافة العباسية من بغداد ، وشعور السلاطين من المماليك في ذلك الوقت بالحاجة القصوى إلى إحياء الخلافة العباسية في مصر . وتم ذلك فعلاً في عهد بيبرس وتحقق بهذا في عهد المماليك أمل كان يداعب المصريين في عهد أحمد بن طولون .

ولا شك أن الحادث كان له خطره في حياة الدول الإسلامية عامة ، والدولة المصرية خاصة . ويكفي أن يكون من آثاره أن الخلافة التي كان يجمع في يده السلطان الديني والدينيوية أصبح في مصر رجلاً يعمل بشيئة المماليك ، وبأمر وأمرهم ، وليس في استطاعته عمل فوق ذلك .

هذه الظروف التي نشير إليها هي التي جعلت لمصر في القرون الوسطى شأنًا عظيمًا ممتازاً ، فأصبحت بحق زعيمة العالم الإسلامي ، وحامية الخلافة الإسلامية العباسية ، ولهذا أثره الكبير في الأدب والعلم ، كما سنرى بعد .

والحق أن المؤرخين لا يستطيعون أن يخفوا عجبهم من هذا العنصر الجديد الذى حكم مصر وهو عنصر المماليك . وهم طائفة من الأرقاء اشتراهم سيدهم بالمال ثم عني بتربيتهم عناية خاصة . ومصدر العجب هو كيف استطاع هؤلاء الأرقاء فى وقت قصير جداً أن يسيطروا سيطرة تامة على قطار غنى كصر ، وعلى غيره من الأقطار الأخرى ؟ ثم كيف استطاعوا فى سهولة وبسر أن يخلقوا لأنفسهم هذه الامبراطورية الواسعة ، وأن يحافظوا عليها ويقوموا على حمايتها وحماية مصر والإسلام من خطرين داهيين عظيمين ، هما خطر الصليبيين وخطر المغول ؟

ومع ذلك فإن هذا العجب نفسه تلاشى قليلاً قليلاً حين عرفنا بعض الأسباب التى كان لها أثر واضح فى نجاحهم . ومن هذه الأسباب حسن تربيتهم وإعدادهم ، ومنها وقوع التنافس الشديد بينهم للوصول إلى المراكز الكبرى فى الدولة ، ومنها مركز الملك أو السلطنة . ومعنى ذلك أن باب الجدد كان مفتوحاً على مصراعيه أمامهم ، ووصداً فى الوقت نفسه على الشعب الذى أوشك أن يعيش فى عزلة تامة عن حكمه ، لأنهم حرموا عليه الانخراط فى سلك الجندي ، وقصروه على أعمال القلم من ناحية ، والزراعة والصناعة من ناحية ثانية . والغريب كذلك فى صفات أولئك المماليك حرصهم حرصاً شديداً على صالح الشعب المصرى ، واستمساكهم مع ذلك بقواعد الدين الإسلامى . وهذا كل ما يمكن أن يلاحظه المؤرخون على حياة المماليك العامة . أما حياتهم الشخصية الخاصة فالظاهر أنها كانت موضعاً للظلم أو السخط .

والظاهر أيضاً أن الأمر الذى كان يدعو إلى احترام المماليك هو رابطة المملوك بأستاذه ورابطة أستاذه به ؛ إذ كان المملوك أطوع لأستاذه من أبنائه ، وكان الأستاذ أخلص لمملوكه من نفسه ، بل كان الأستاذ حرصاً على أن يصل مملوكه إلى رتبته ، ولكن بعد أن يمر بدور عظيم من التربية العسكرية أولاً والتربية الثقافية بعد ذلك . وهذه

الأسباب كلها مجتمعة ، ولأسباب أخرى كذلك ، أصبح المملوك خليفة بالسيادة على مصر فأصاب من هذه السيادة قسطاً أعانته على القيام بواجبات كثيرة وخطيرة ، من أجلها وأعظمها الواجبان اللذان أشرنا إليهما ؛ وهما طرد الصليبيين ، وصد الهجوم المغولي الذي كان خطراً على الإسلام والمسلمين .

والذي لا نزاع فيه أن مصر التي كانت تحكمها دولة شيعية ؛ هي الدولة الفاطمية كانت مخالفة كل المخالفة لمصر التي كانت تحكمها دولتان سنيان ؛ هما الدولة الأيوبية والدولة المملوكية .

وما دمتنا سنتعرض لوصف الحياتين الروحية والثقافية لمصر الأيوبية والمملوكية فلا مفر لنا أولاً من أن نصف هذا التغيير الذي طرأ على مصر بانتقالها من دولة إلى دولة حتى أصبحت على الشكل الذي تراها به في حكم بني أيوب ، ثم على الشكل الذي انتهت به كذلك في حكم المماليك .

ومعنى هذا أننا نريد أن نتحدث عن الفروق الواضحة بين مصر في العهد الشيعي ومصر في العهد السني . والحديث عن هذه الفروق بين هذين العهدين هو موضوع الكتاب الأول من كتب هذا البحث .

ونحن إذ ننظر في تاريخ الدولة الفاطمية والدولتين الأيوبية والمملوكية نجد بينهما فروقا من وجوه عدة :

(١) نفرق من حيث الأداة الحكومية .

(٢) وفرق من حيث الحماسة الدينية التي أظهرها كل من الشيعة والسنة ضد العدو المشترك بينهما في ميدان الحروب الصليبية .

(٣) ثم فرقى من حيث الحياتين الاقتصادية والاجتماعية .

(٤) وفرق من حيث العقائد المذهبية .

(٥) وفرق من حيث الحياة الثقافية ، ونعني بها طريقة كل دولة في تثقيف

الشعب المصرى .

وليس شك في أن الحياة المصرية بألوانها الأدبية والعقلية كانت ممرضاً عاماً لهذه الفروق التى نشير إليها ، ولوحة ارتسمت هذه الصور المختلفة عليها . وهذه الحياة الأدبية كتاب غير هذا الكتاب الذى نخصصه للحياة الفكرية ، فلنتحدث الآن عن هذه الفروق واحداً واحداً ، وليكن هذا الحديث عنها أدنى إلى الإيجاز بقدر المستطاع . وذلك أن موضوع هذه الفروق التى نشير إليها وسيلة لا غاية في بحث كهذا البحث ، ومنحصص كل فرق منها بفصل .

الفصل الأول

الأداة الحكومية

يتأخص الفرق من هذه الناحية في أن حكومة الفاطميين كانت حكومة مدنية ، بينما كانت حكومة بنى أيوب حكومة عسكرية وكانت حكومة المماليك مدنية عسكرية في وقت متأخر ، ومصدر ذلك أن الفواطم أتوا مصر كما قلنا ومهمتهم الأولى والأخيرة هي الدعوة الفاطمية . وحكومتهم لهذا حكومة الدعوة المذهبية على هذا الوجه لا أكثر ولا أقل . والجيش الفاطمي نفسه كان خليطاً عجيباً من عناصر مختلفة أكثرهم من المرتزقة ، ومن هؤلاء المغاربة ، والأتراك ، والفز ، والدليم ، والسودان ، وفرقة يقال لها الصاعدة وهي قبيلة من البربر أهل عدد وشوكة .

ثم أتت الدولة الأيوبية فكان لها - كما قلنا - مهمتان خطيرتان أولاهما القضاء على الخلافة الفاطمية ، والثانية التغلب على الفرنج في الحروب الصليبية .

من أجل ذلك اعتمد ملوك بنى أيوب منذ عهد صلاح الدين على جيش تألف معظمه من الأكراد الذين ظلوا وخدم عدة الدولة الأيوبية ، وعنوان القوة الحربية ، حتى كان عهد الملك الصالح نجم الدين أيوب ، فوقع في الخطأ الذي ارتكبه الفاطميون ، وهو اعتمادهم على الجند المرتزقة ، فرأيناه يقتنى لنفسه عدداً كبيراً من المماليك ، وكان معظمهم من الأتراك الذين تبتوا معه في محنة وقعت له بسبب النزاع على الملك يئذه وبين أخيه المعادل الثاني ، في أواخر الدولة الأيوبية ، وكان ذلك من أكبر العوامل في زوال هذه الدولة من الديار المصرية ، وانتقال الأمر فيها إلى هؤلاء المماليك . ثم إن الفاطميين استقلوا بمصر فأنشأوا فيها خلافة جديدة ناهضت الخلافة العباسية المتيقة ،

وبزتها في كثير من مظاهرها . واستعان الخليفة الفاطمي في إدارة مصر بحكومة معقدة التركيب كثيرة الدواوين ، مشحونة بعدد ضخم من الموظفين على رأسهم الوزير . فن دواوين الحكومة الفاطمية إذ ذاك : ديوان الإنشاء ، وديوان بيت المال ، وديوان الجيوش وديوان الأحباس ، وديوان الرواتب ، وديوان خزانة الكسوة والعراز . وفي كل ديوان من تلك الدواوين عدد كبير — كما قلنا — من الموظفين يرأسهم رجل يقال له صاحب : فصاحب لبيت المال ، وصاحب لديوان الأحباس ، وصاحب لديوان الإنشاء وهكذا . والأخير — وهو صاحب ديوان الإنشاء — يلي الوزير نفسه في الرتبة ، ثم يأتي بعده صاحب القلم الدقيق « يوقع على المظالم » ويخو بالخطبة يدرس معه شيئا من القرآن وسير الأنبياء ويعلمه تجويد الخط .

ثم يأتي بعده صاحب القلم الجليل « يتسلم رقايع المظالم من صاحب القلم الدقيق ، ويضمها في الصيغة القانونية قبل عرضها على الخليفة للتصديق عليها » .

ثم كان من كبار الموظفين في الدولة الفاطمية غير أصحاب الدواوين : صاحب الباب ، ونائب صاحب المال ، ووكيل بيت المال ، وحامل مظلة الخليفة ، وصاحب الرسالة . ووظيفة هذا الأخير حمل كتب الخليفة إلى الوزير وغيره من كبار موظفي الدولة .

أما المناصب الدينية فكان من أهمها في ذلك الوقت ثلاث وهي : وظيفة قاضي القضاة ، فوظيفة داعي الدعاة ، فوظيفة المحتسب ، وإلى هذا الأخير أمر النظر في الأسواق والمحافظة على الآداب . أما داعي الدعاة فسيأتي ذكره في الكلام على الدعوة الفاطمية ، وأما الوزير في العهد الفاطمي فكان أول أمره « وزير تنفيذ » بمعنى أنه لا يستبد بأمر من الأمور دون رأي الخليفة ، ثم أصبح في أواخر العهد الفاطمي « وزير تفويض » بمعنى أنه يستبد دون الخليفة بكل أمور الدولة ؛ يحمل مواردها في يديه ، ويتدخل حتى في تعيين الخليفة ، ويتمتع في الدولة بسلطان مطلق كما يظهر لنا ذلك بوجه خاص في سيرة رجل من وزراء الفاطميين هو الوزير الأفضل بن بدر الجليل .

هذا كله في الدولة الفاطمية . أما الدولة الأيوبية فكان لها من الحروب ما بصرفها

عن أكثر تلك النظم البيروقراطية المعقدة . ونحن نعلم أن هذه الحروب استغرقت حياة هذه الدولة من أولها إلى آخرها ، فلم تر هذه الدولة الحربية بدأ من الاكتفاء بالضروري فقط من هذه النظم :

فأما من حيث الخلافة فقد أتى صلاح الدين إلى مصر ليورد فيها الأمر إلى نصابه ، فقصى على الخلافة المصرية الجديدة ، وأعاد الخطبة لبنى العباس . وأما من حيث « الوزارة » فقد اتخذ سلاطين بني أيوب لأنفسهم وزراء « تنفيذ » كانوا يرجعون في كثير من الأمر إليهم ، وكانوا يعتمدون كثيراً على فطنتهم وحسن سياستهم ، كما فعل السلطان صلاح الدين مع وزيره العظيم عبد الرحيم بن علي البيسانى المعروف (بالقاضي القاضى) . ومع ذلك فقد كان في استطاعة السلاطين في الدولة الأيوبية أحياناً أن يستغنوا عن خدمات الوزير ؛ كما حدث ذلك للملك العادل الأول ، فقد استوزر العادل رجلاً نصرانياً أسلم هو ابن النحال ، فلما مات هذا ، استوزر العادل من بعده رجلاً جباراً عانياً هو صفى الدين بن شكر ، كان يقال له (الصاحب) ، ولم يلقب وزير بهذا اللقب قبلاً كما يقول المقرئى .^(١) ثم تغير العادل عليه ، ورفع يده من الوزارة وأقاله منها ، ولم يستوزر أحداً بعده . ثم مات العادل وخلفه ابنه الكامل ، فعادت الوزارة مرة أخرى إلى (بن شكر) هذا ، فطنى وبغى حتى قبض الكامل عليه وعلى أولاده « وأحاط بجميع موجوده ، ولم يستوزر بعده أحداً »^(٢) . واكتفى الكامل بأولاد شيخ الشيوخ ، وكانوا إخوته من الرضاع ، فكان يرجع في أموره إليهم ، ويستشيرهم كأنهم وزراءه .

ولأن السلطان الأيوبي كان كثيراً ما يتغيب عن الديار المصرية بسبب اشتغاله بالحروب الصليبية وغيرها من الحروب في الشرق ، فقد اضطره ذلك إلى استحداث

(١) خطب المقرئى ج ٣ ص ٣٦٣

(٢) راجع كتاب السلوك في معرفة أخبار الملوك للمقرئى طبعة مصطفى زياده ج ١ قسم أول

صفحات من ١٧٦ — ١٩٢ — ٢٠٥ — ٢٢٢

وظيفة جديدة هي (وظيفة نائب السلطان) ، وهو الرجل الذي يلي السلطان في الرتبة ، ويفوب عنه في أثناء غيابه . فكان السلطان صلاح الدين ينوب عنه في حكم مصر أخاه الملك العادل حيناً ، وابن أخيه تقي الدين عمر حيناً ، والخدام بهاء الدين قراقوش حيناً ثالثاً وهكذا . ثم جاء السلطان الملك العادل فأنتاب عنه ابنه الكامل في حكم مصر عشرين سنة ، واستقل الكامل بالحكم من بعده عشرين سنة أخرى .

وأما دواوين الحكومة فقد اكتفت الدولة الأيوبية منها بديوان الإنشاء ، وديوان الجيوش ، وديوان الأسطول . وجعلوا لهذا الأخير ميزانية خاصة ، وعهدوا به في بداية أمره إلى الملك العادل أخى السلطان صلاح الدين ، ثم ديوان بيت المال وكان يتألف من سبعة عشر رجلاً ،^(١) وكان لكل ديوان رئيس يقال له ناظر الديوان . فرجل كابن ممتى في أوائل الدولة الأيوبية كان ناظراً لديوان بيت المال ، ورجل كابن مطروح في أواخرها كان ناظراً لديوان الجيوش وهكذا .

وإلى جانب الوظائف السابقة نسمع بوظائف أخرى في البلاط الأيوبي كوظيفة الحاجب ، وعمله إدخال الناس على السلطان ، ووظيفة « الاستادار » وله النظر في إدارة البيوت السلطانية ، ووظيفة « الدوا دار » ومن عمله تبليغ الرسائل إلى السلطان وتقديم المنشورات إليه للتوقيع عليها ، ووظيفة الأمير (جان دار) ومهمته الوقوف على باب السلطان واستئذانه في استقبال رجال الدولة ، ووظيفة (ناظر الخاص) وإليه النظر في شئون السلطان المالية . وقد بقيت هذه الوظائف الأخيرة إلى عهد المماليك وكان لها في ذلك العهد شأن أكبر من شأنها في العهد الأيوبي بكثير .

ثم كان من أهم الوظائف الدينية في العهد الأيوبي بعد وظيفة قاضي القضاة ، وظيفة المحتسب ، وكانت هذه الوظيفة معروفة في الإدارة الفاطمية ، ولما سكن يظهر لي أن مهمة المحتسب في الدولة الأيوبية كانت أشق من مهمته في الدولة الفاطمية ، إذ كان من عمل هذا الرجل في الدولة الأيوبية النظر في العقائد الدينية ، ومحاربة الفلاسفة

(١) ناظر ديوان قوايين الدواوين لابن ممتى - ط الأمير عمر طوسون ص ٢٩٧

والرافضة ، والمعتزلة والقدرية والذهرية ، ومراقبة الناس في الصلاة وخاصة صلاة
الجمعة والعبدین ، ثم النظر في الأسواق العامة ، وما يجري فيها من الربا والاحتمار
وغلاء الأسعار والبخس ، وهو أن تواطىء رجلاً يريد بيع سلعته فتمدحه بها أو ترفع
كثيراً من ثمنها حتى يتورط في شرائها رجل غيرك . وكان على الخنفس أن يحول
دون بروز الخوانيت حتى لا تموت المروءة ، كما كان عليه أن يكشف عن صحة الموازين
في دار خاصة بها يقال لها (دار العيار) . وكان عليه أن يفقش الفنادق ، ويبحث القبحار
والسقاين على النظافة ، ويراقب معلمى الكتاتيب ويمنعهم من الإسراف في ضرب
الصبية . وكان عليه أن يراقب حركة مرور الدواب والسفن وغير ذلك ، ويمر بالناس
في الحمامات ومجالس التعازي والطرفات المزدهجة وهكذا^(١) . فذلك إذن فرق ما بين
الدولتين الفاطمية والأيوبية من حيث الأداة الحكومية .

أما الأداة الحكومية في ظل المماليك فقد كان لها شكل آخر يتفق ومزاج المماليك
كما يتفق وظروفهم التي أثمرنا إلى جزء منها ؛ فقد كان العرش المصرى يظفر به عادة
أقوى أمراء المماليك وأشجعهم وأهمهم وأقدرهم على صيافته والتمكين له . ولم يمض
الحال طويلاً على هذه الصورة إلا ريثما أتى السلطان العظيم بيبرس ، فبنى الحكم
المصرى على نظام الوراثة . واستطاع بيبرس ومن أتوا بعده من سلاطين المماليك أن
يحدثوا تغييراً جوهرياً في نظام الإدارة المصرية حتى أصبح هذا النظام الإدارى مضرب
المثل في الدقة وحسن الانسجام .

وهذه الوظائف الادارية التي أحدثها المماليك نقلوا بعضها عن العباسيين ، كما نقلوا
بعضها الآخر عن الفواطم وبنى أيوب ، وتألف لهم من كل ذلك نظام بديع يعطينا
التفلسف صورة وافية منه في كتابه صبح الأعشى .

(١) اقرأ في ذلك كتاب المنل السائر لابن الأثير ج ١ القاهرة ص ٢٢٧ والخطاط للقرنيزي ج ١
ص ٤٦٤ ، وصبح الأعشى ج ١١ ص ٢١٢ + ٤١٤ وقرأ مقال (الخنفس) بدائرة المعارف
الاسلامية الخ .

ولعل من أظهر التغييرات التي حدثت في وظائف الإدارة قلة نفوذ الوزير وزيادة نفوذ موظف جديد هو (نائب السلطنة) . فبعد أن كنا نرى الكلمة والنفوذ في عهد الدولتين الفاطمية والأيوبية للوزير أصبحنا نجد الكلمة والنفوذ لهذا الموظف الجديد وهو نائب السلطنة .

وكان من أشهر نواب السلطنة في ذلك الوقت على مبييل المثال : سيف الدين قطز والأمير فارس الدين اقطاي وغيرهما .

ثم من الوظائف الكبرى عدا نائب السلطنة والوزير وظيفة (أتابك) ، ووظيفة (والى القاهرة) ، ووظيفة (والى إقليم) وهكذا .

والأتابك هو القائد العام للجيش ، والى القاهرة هو منفذ الأحكام فيها ومقيم الحدود على أهلها ، وهو المنوط به تعقب المجرمين والمفسدين ومراقبة أبواب القاهرة . ومن ثم كان يطلق عليه أحيانا اسم (صاحب العسس) واسم (والى الطواف) ، والاسم الأخير هو الذى عُرِف به عند العامة .

وكان من أهم دواوين الحكومة في دولة المماليك :

(ديوان الانشاء) : وكان صاحبه يلقب فى أوائل عهد المماليك صاحب الدست الشريف ، كما كانت الحال على ذلك أيام الدولة الفاطمية . ثم لقب بصاحب الدرج ، ولقب أيضاً بصاحب الدست . ثم فى أيام السلطان قلاوون تلقب صاحب الديوان (وهو يومئذ فتح الدين بن عبد الظاهر) بلقب كاتب السر ، وبصاحب ديوان الانشاء ، وبناظر الانشاء الشريف .

وتم موظف آخر عظيم ، ولقبه صاحب الجناح الكريم ، وهو أول من يدخل على السلطان وآخر من يخرج من حضرته ، ويحضر بحكم مركزه حلف اليمين التى يؤدىها ولاية الأقاليم .

وكان لصاحب ديوان الإنشاء مساعدون يلونه في الرتبة ، وهم « كُتَّاب الدست » ، وقد وزعت أعمال الديوان عليهم توزيعاً حسناً .

كما كان هناك طائفة أخرى من الكتّاب هم (كُتَّاب الدرج) ؛ مهمتهم الاطلاع على الملاحظات التي يبدئها كاتب السر أو أحد من كُتَّاب الدست أو نائب السلطنة أو الوزير أو غيرهم . ولكن لا يجوز لأحد من (كتاب الدرج) أن يتخذ لنفسه صفة الموقعين على الكتب الدوائية . كما يفعل كتّاب الدست .

وكان يعاون كتّاب السر في عملهم أناس آخرون من أهمهم :

الدوادر : وكان عليه أن يقدم للسلطان كل ما تؤخذ عليه العلامة السلطانية من المناشير والتواقيع والكتب . والعلامة السلطانية هي الإشارة التي كان يذيل بها السلطان الأوراق لتمطى الصفة الرسمية . والعلامة من حيث هي نظام فاطمي أخذها المماليك عن الفاطميين ، وكانت علامة السلطان في العصر المملوكي « الحمد لله شكراً بنعمته » وبوظيفة الدوادر نفسها وظيفة عباسية أخذها العباسيون عن الفرس ^(١) .

وحسبنا ذلك في الكلام عن الأداة الحكومية لننتقل منه إلى الحديث عن الفرق بين الدولة الشيعية والدول السنية من حيث :

(١) تلك إشارة موجزة إلى نظام الحكومة في عهد المماليك . ومن أراد التوسع في هذا الموضوع فعليه بصيغ الأعمى للفتنشدى ، والمقصود الرفيع المنشأ للخالدي ، وكتاب زبدة كشف الممالك لحليل بن شاهين الظاهري ، وكتاب الدواوين لابن عماد وغيرهم .

الفصل الثاني

التحمس الديني

من أغراض الكلام عن التحمس الديني هنا بيان الموقف السياسي . ونحن نعلم أن الدولة الفاطمية منذ عهد وزيرها الأفضل بن بدر الجمالي بدأت تضعف في داخل البلاد وخارجها :

فأما في داخل البلاد، فقد غلب عليها (الوزراء العظام) ، واستأثروا فيها بجميع السلطان . وأما في خارجها ، فقد ظهر الصليبيون ، واغتنصبوا من الامبراطورية الفاطمية مدنا هامة كانت نواة للولايات اللاتينية التي أنشأوها في الشرق الأدنى ، ومن هذه المدن : الرها وأنطاكية ، وبيت المقدس .

وكانت الأخيرة وهي بيت المقدس بأيدي المسلمين منذ فتحها أمير المؤمنين عمر بن الخطاب ، وبقيت في أيديهم إلى هذه السنة التي انتصر فيها الصليبيون على الوزير الأفضل ، وفتحوا المدينة ، وبعث قائدهم إذ ذاك إلى البابا بعبارة المشهورة « إن خيولنا كانت تخوض إلى ركبتينها في بحر من دماء الشرقيين في إيوان سليمان ومعهده ! » . من أجل ذلك ثار الرأي الإسلامي العام في الشام ، وانصلت هذه الثورة بالرأي الإسلامي العام في مصر والعراق ، وكان لكل من هذه الأقطار الثلاثة نصير والشام والعراق موقف يخالف موقف الآخر :

فأما (بغداد) ، فلم تستطع أن تفعل شيئا ، أو تقدم للتأثيرين يومئذ المساعدة . قال أبو المحاسن في النجوم الزاهرة عند ذكره لهذه الثورة^(١) : وخرج المستنفرون

(١) الجزء الخامس من ٧٥٩ ط دار الكتب المصرية .

من المسلمين ومعهم قاضي دمشق ، فوصلوا إلى بغداد ، وحضروا في الديوان ، وقطعوا
شعورهم ، واستغاثوا وبكوا ، وقام القاضي في الديوان ، وأورد كلاماً أبكى به الحاضرين ،
وكان مما قاله يومئذ :

مرجفا دماء بالدموع السواكب فلم يبق منا عرضة للعراجم ^(١)
وكيف تنام العين ملء جفونها على هفوات أيقظت كل نائم
وإخوانكم بالشام يضحى مقليلهم ظهور المذاكي أوبطون القشاعم ^(٢)
ومن هذه القصيدة أيضاً قوله :

وكاد لمن المستجن بطيبة ^(٣) ينادى بأعلى صوته يآل هاشم !
أرى أمتي لا يشرعون إلى العدا رماحهم والدين وأهلى الدغائم !
وليتهموا إذ لم يزدوا حبيسة عن الدين ضنوا غيرة بالمحارم !!
وألقى غيره كلاماً مؤثراً ، وكان من ذلك قوله :

فقل لذوى البصائر حيث كانوا أجيئوا الله ويحكموا أجيئوا !!
ثم عقب أبو المحاسن على هذا كله بقوله :

« ومع ذلك فقد عاد الشاميون والقاضي معهم من بغداد بغير نجدة ... »
وأما « مصر » ، فقد جهز وزيرها الأفضل جيشاً من أهلها ، قاتل به الفرنج قتالاً عنيفاً ،
أحرز به النصر ، غير أنه نصر لم يستنفذ به بيت المقدس .

وأما « دمشق » ، فكانت في ذلك الوقت مرتبضاً للأنراك السنيين ، الذين كان
الدم يغلي في عروقهم ، والنجاس الصليبي في أول أمره يشير أعناق الأسى في صدورهم ،
فأخذوا على عاتقهم مهمة طرد المدد ، ووضعوا لأنفسهم هذه الخطة التي أشرنا إليها من

(١) المرضة ، الخيلة وعرضة للناس ، يقعون فيه

(٢) القشاعم : المسن من التسور والاسد ، وأم قشعم الحرب والنية ، المزاسكي من الخيل التي أتى

عليها بعد فروعها سنة أو ستان

(٣) المدينة المنورة .

قبل ، وهي خطة تقوم على امتلاك مصر ، وبامتلاكها يستطيعون السيطرة على الموقف الحربي في ذلك الوقت .

ومن ثم وجدنا نور الدين محمود يجهده منذ يومئذ في مراقبة السياسة المصرية ، ويحاول أن يتألف بعض وزراء الدولة الفاطمية ، حتى لقد كانت بينهما وبين أحدهم وهو (الصالح بن رزيك) صداقة خلقتها هذه الظروف التي نشرحها ، وبررت حدودها العاطفة الدينية العليا ، ونفث بها عاطفة المسلمين شيعة وسنيين ضد الصليب . وإذن فهذا كانت الخلافة العباسية من الضعف والظور بحيث عجز خلفاؤها عجزاً تاماً عن القيام بنصبتهم في دفع الخطر الصليبي ، وبينما كانت الخلافة الفاطمية من المرض والخلل بحيث أصبح وزراؤها ولا يعمل لهم إلا التنازع فيما بينهم على الحكم والسلطان ، إذ بالأنابكة الذين نجحوا بالشام يقدرون موقفهم ، ويتجهون لمركزهم ، ويتحمسون للدفاع عن أنفسهم وعن دينهم وكرامتهم ، لا يصدهم عن ذلك خور في عزائمهم ، ولا يصرفهم عنه نزاع ينشب بينهم ، كهذا الذي ظهر بمصر . ومن الأدب العربي الذي قيل في هذه الحوادث السياسية التي نشير إليها نأخذ الدليل على تحمس الأنابكة للدين ، وهو تحمس لا يقاس به تحمس المسلمين من المصريين أو العراقيين . وللباحثين أن ينظروا لذلك في أشعار المذهب بن الزبير — شاعر المصريين في أيام الصالح بن رزيك^(١) ، ولهم أن يقرأوا كذلك أشعار المذهب الموصل ، والعماد الأصفهاني ، وشاعر يقال له ابن القيسراني ، وآخر يقال له ابن منير الطرابلسي^(٢) . وهؤلاء جميعاً بعض شعراء الدولة النورية في تلك الفترة التاريخية . ومن قراءة أشعارهم كما قلنا نعرف مبلغ الحماسة الدينية التي كانت تغل في قلوب أولئك الأتراك السنيين ، وزعيمهم إذ ذاك ، هذا الرجل الذي مر ذكره بقا وهو نور الدين ؛ وهو من نعتبره بحق الاستاذ المباشر للبطل الخالد صلاح الدين الأيوبي .

(١) أنظر كتاب خريدة القصر للعماد الأصفهاني محفوظ بدار الكتب المصرية ج ٣٦١ وما بعدها

(٢) أنظر كتاب الروضتين ج ١ صفحات ٣٨ ، ٤٨ ، ٥١ ، ٥٥ ، ١٨٤ م وأنظر كتاب الروضتين ج ١ صفحات ٣٨ ، ٤٨ ، ٥١ ، ٥٥ ، ١٨٤ . وأنظر كذلك في كتاب مفرج السكروب لابن واصل — محفوظ بمكتبة جامعة قزوين الأول ج ١ صفحات ٨٣ ، ٨٨ ، ١٢٨

وندع الأدب نفسه جانباً ، لنذكر أنه كان من نتيجة هذه الظروف السيامية كلها أن ضعفت هيبة الخلافة الفاطمية المصرية ، كما ضعفت من قبل هيبة الخلافة العباسية ، فظفر بالزعامة الحزبية منذ يومئذ جند نور الدين بالشام .

والواقع أنه كان من الأسباب التي أضعفت من شأن الخلافة الفاطمية — بل هو في الحقيقة من أهم هذه الأسباب — ضياع الشام نفسها من يدها ، ثم توزع البلاد الشامية إذ ذاك قوتين ؛ أخذت كل واحدة تنافس الأخرى ، وهاتان القوتان هما قوة الأتابكة في دمشق ، وقوة الصليبيين في القدس .

والذين يتأملون التاريخ المصري منذ عهد الفراعنة إلى اليوم ، يجدون أن مصر تصبح دولة قوية مادام الشام جزءاً منها ، ولكنها تصبح ولا حظ لها من القوة متى ضاع هذا القطر من يدها . أو بعبارة أخرى ، كانت مصر مجرد شعورها بالقوة ، لا تلبث أن تضم إليها الشام ؛ فإذا ضعفت فيها هذه القوة ضاع الشام منها تبعاً لذلك .

نعرف هذا في مصر من عهد رمسيس الثاني في التاريخ القديم ، ثم منذ المهديين اليوناني والروماني قبل ظهور الاسلام ، ثم منذ الفتح العربي الذي انتبه فيه الحكام انبهاً شديداً إلى هذه الحقيقة ؛ حتى كان عهد الطولونيين ، فالإخشيديين ، فالفاطميين ، فالأتابكة السنين الذين وجدوا أن مقامهم بالشام لا معنى له حتى يملكوا مصر ، ويجعلوها مقراً لحكمهم ، ومركزاً لقيادتهم .

وفي العهد الأيوبي ظلت مصر مقراً لهذا الملك ، وكانت الشام نفسها جزءاً منه ، وكان السلطان يبعث إليه من إخوته وذوي قرابته من ينوب عنه . ثم في عهد المماليك كان السلطان المملوك يبعث إلى الشام بعماله الذين لا يلبث أحدهم بهذا القطر ، حتى يأمره السلطان بتركه والانتقال منه إلى غيره . وكان ذلك كله من جانب المماليك مباينة في الحرص على الشام ، حتى لا يفكر أحد من أولئك الحكام في أن يستقل به ، ويسبب إخلالاً عظيماً في الدولة من أجله .

ذلك فرق ما بين الدولة العلوية الفاطمية، وبين الدول السنية، من حيث الموقف السياسي الذي كان نتيجة للحماسة الدينية . وقد اكتفينا هنا ببيان الأسس التي بنى عليها هذا الموقف ، ثم بيان الأدوار الأولى من أدوار هذا التحمس الديني الذي كانت تظهره كل منهما تجاه هذا الموقف . أما بقية الأدوار الأخرى فنحن في غنى عن الإشارة إليها الآن . ويكفي أن نعلم أن صلاح الدين وأولاده من بعدهم الذين حبسوا الصليبيين في شريط ضيق على ساحل البحر الأبيض ، وأن المماليك من بعدهم هم الذين أجابوا آخر صليبي عن البلاد الإسلامية ، لنعرف مقدار الغليان الديني ، الذي يدفع المسلمين في عهد الدولتين السنيتين دفعا قويا إلى مقاومة الصليبيين ، والاستشهاد في سبيل هذه الغاية الدينية الكبرى ، مما سنذكره بالتفصيل في كتاب غير هذا هو كتاب (الحركة الأدبية) إن شاء الله تعالى .

الفصل الثالث

الحياتان الاقتصادية والاجتماعية

فرق كبير بين حياة الناس في ظل دولة مدنية كالدولة الفاطمية عنيت بالدعوتين السياسية والمذهبية ، وبين حياتهم في ظل دولة عسكرية كالدولة الأيوبية ، قضت العمر كله من أوله إلى آخره في الحروب الصليبية ، وبين حياتهم في ظل دولة مدنية عسكرية في وقت مما كدولة المماليك .

والحق أن الفاطميين كانوا من الخدق والمهارة بحيث استطاعوا أن يلفتوا اليهم نظر الشعب المصري لفتا قويا ، وإن يشعروه بعظمة الحكم الفاطمي ، وكرم رجاله إلى الحد الذي لم تعرف له مصر نظيرا قبل مجيء هذه الدولة . وكان من الأشياء التي اعتمد عليها الفاطميون للوصول إلى أغراضهم السياسية والمذهبية ، ما أظهره يومئذ من العناية العظمى بالمواسم العامة ؛ فزادوا في سحرة الرعية ، وتوددوا إليها ، وملأوا أفواه زعمائها وشعرائها وعلمائها وساداتها ، ومنحوهم أثمن الفرص لإظهار مبرورهم وفرحهم بها ، وحذبهم عليها . وكأن هذه الأعياد نفسها كانت جزءاً هاماً من برامج الدعاوة السياسية ، التي فطنت لها الخلافة الفاطمية ، ونجحت في تنفيذها نجاحاً لا مثيل له .

وإن الباحث ليعجب من نظام هذه الأعياد وكثرتها والإعداد لها ، فقد ذكر المقرئ من منها ثمانية وعشرين عيداً في كل عام ^(١) : منها عيد رأس السنة ، ويوم عاشوراء ، ومولد النبي صلى الله عليه وسلم ، ومولد علي بن أبي طالب ، ومولد الحسين ومولد فاطمة ، ومولد الخليفة الحاضر ، وليلة أول رجب ، وليلة نصفه ، وليلة أول شعبان

وليلة نصفه ، وغرة رمضان ، والجمعة الأخيرة منه ، وموسم عيد الفطر ، وموسم عيد الفجر ، وعيد الفدير^(١) وكسوة الشتاء ، وكسوة الصيف ، وموسم فتح الخليج ، ويوم النوروز ، ويوم الميلاد ، ويوم خمس العهد ، (وتسميه العامة في مصر خميس العدن ، ويعمله نصارى مصر قبل الفصح بثلاثة أيام) ، وموسم وفاء النيل . الخ .

وكان الخلفاء الفاطميون يشتركون بأنفسهم في جميع هذه الأعياد والمواسم ، على كثرتها ، وصعوبة ما كانوا يأخذون به أنفسهم من مظاهرها ومراسمها . وفي كتاب صبح الأعشى^(٢) أوصاف عظيمة لهيئة الخليفة في خروجه في كل موكب من هذه المواكب الرائعة . ويطول بنا القول لو أردنا أن نعرض لوصف موكب واحد منها ، ولقد بلغ من عناية الخلفاء بهذه الأعياد أنهم كانوا يصدرون الأوامر المفصلة إلى عمالهم وولاتهم ووزرائهم يحثونهم فيها على المبالغة في إعداد هذه المواكب ، وإظهار أمارات البذخ والترف بها ، وإعداد الكسوة التي توزع على أرباب السيف والقلم ، والهيئات التي تمنح لهم ، وأكياس المال التي تعطى للشعراء ، كل كيس منها باسم شاعر منهم ، والذبايح التي تنحر يومئذ ، ثم القناطير المقنطرة من السكر والخلوى ، وأنصاف الطعام التي يعمل بها سماط عام يد لوجوه الدولة أيضاً ، وربما حمل ما بقي منه إليهم في بيوتهم بعد ذلك .

فاذا أضفنا إلى كل ذلك أن الوزراء الفاطميين كانوا يحثون الخلفاء أنفسهم في مظاهر الأبهة والعظمة ، وفي اقتناء الذهب والفضة ، حتى لقد قيل عن أحدهم وهو « الأفضل ابن أمير الجيوش بدر الجلال » أنه خلف من الأموال والثقود والقماش والمواشي ما يستحق من ذكره^(٣) . كما قيل عن هذا الوزير نفسه إنه في غداة اليوم الذي مات فيه « أمر الخليفة

(١) عيد الفدير فيه ترويج الألبان ، وفيه الكسوة وغرة الهبات لشعراء الدولة والمميزين . وصلى الرقاب وتفرقة الذبايح .

(٢) أنظر الجزء الثالث — المجلة الخامسة ص ٤٩٨ طبعة دار الكتب .

(٣) النجوم الزاهرة ج ٥ ص ٢٢٢ .

ينقل ثروته إلى دار الخلافة ، وجعل على ذلك جماعة من الكتاب يقومون على إحصائها .
 وتم ذلك في أكثر من شهرين بين جمع الخليفة وبصره ^(١) - تقول إذا عرفنا ذلك كله
 أدركنا مقدار الترف والبذخ اللذين عاشت فيهما الدولة الفاطمية ، وتمتع بها الوزراء
 والعظماء وأصحاب الشأن في هذه الدولة . ثم إذا سألنا بمدى مبلغ ما أصاب العامة أنفسهم
 من هذه الثروة الضخمة ، لم نستطع أن نقول شيئاً ، وإن كنا نستطيع هنا أن نؤكد أن
 أن الخلافة الفاطمية بهرت أعين العامة واسترهبتهم ، وأطمعتهم على عظمة هذه الخلافة ،
 وشغلهم بهذه المناظر الخلابية ، فحسب هؤلاء العامة أن يبالغوا شيئاً - ولو طفيفاً - من
 فئات الموائد التي مدت للأمراء والشعراء ، والوجوه والعظماء ، وحسبهم كذلك أن
 يصيبوا شيئاً من الدنانير التي تفر على عبيدهم في بعض المناسبات .

ولما جاءت الدولة الأيوبية لم يكن عندها من فراغ البال ، ما يسمح لها بإقامة كل هذه
 الأعياد ، ولا كان عندها من وفرة المال ما يمكن أن تنفق في غير الحرب التي فرضتها على
 نفسها ضد الفرنج ؟ فاكتمت بالضرورة من هذه الأعياد ، واقتصدت في كثير جداً من
 مظاهرها ، وجعلت لبعضها معنى غير الذي جعله الفاطميون لها .

من ذلك مثلاً يوم عاشوراء : فقد كان الفاطميون يتخذونه يوم حزن تتعطل فيه
 الأسواق ويعمل فيه السباط العظيم المسمى (سباط الحزن) ، وكان يصل الناس شيء كثير منه ؛
 فلما زالت الدولة لفاطمية اتخذ الملوك من بني أيوب يوم عاشوراء يوم سرور يوسمون
 فيه على عيالتهم وينسبطون في المطاعم ويصنعون الحلوى . الخ .

ولقد حتى ملوك بني أيوب بالأساطلة السلطانية ، التي كانت تعد أول النهار وآخره ، وخاصة
 منها ما كان في أيام الميدين « وفي كل هذه الأساطلة يؤكل ما عليها ويفرق نوالات ، ثم تسقى
 الأشربة الممونة من السكر والأفاويه المطيبة بماء الورد المبردة . وبلغ مصروف السباط

في كل يوم من أيام عيد الفطر من كل سنة خمسين ألف درهم، منها نحو ألفين وخمسمائة درهم تنبيه الفلماني والعامة». (١)

ومع ذلك فلم تكن عناية بني أيوب بالأساطرة ولا بالأعياد شيئاً بالمقاييس إلى عناية الفاطميين بهذه المواسم وما يتصل بها. وترجع أن ملوك بني أيوب كانوا يحتفلون بالأعياد الحربية أكثر من احتفالهم بالأعياد الأخرى؛ فكان أحدهم إذا رجع من غزوة له ضد الفرنج، أو انتصر على منافس له في الملك، أمر فدقت له البشائر في طول البلاد وعرضها، ومد السباط فنالت منه طبقات الشعب على اختلافها، وكان اليوم يوم فرح ومرور يعم الشعب، ويصول فيه الشعر، وتوزع فيه المطايا، وتذخر فيه الدراهم والدنانير على العامة الخ.

ومع هذا فقد حرصت الدولة الأيوبية على إبطال كثير من عادات العامة في الأعياد الرسمية، ولقيت في سبيل ذلك عنتاً ومشقة. يقول القاضي الفاضل في متجددات سنة أربع وثمانين وخمسمائة عند ذكره عيد النوروز: (٢) «وقد كان يحضر في الأيام الماضية والدولة الخالية — يعني دولة الخلفاء الفاطميين — من مواسم بطالاتهم؛ فكانت المنكرات ظاهرة فيه والفراش صريحة في يومه، ويركب فيه أمير موسوم بأمير النوروز ومعه جمع كثير، ويسلط على الناس في طلب رسم رتبته على دور الأكابر، ويقنع بالمسور من الهبات؛ ويتجمع المؤثثون والقاصقات تحت قصر الأولو بحيت يشاهدوا الخليفة، وبأيديهم الملاهي وترتفع الأصوات، وتشرب الخمر في الطرقات، ويراش الناس بالماء، وبالماء والخمر، وبالماء ممزوجاً بالقاذورات؛ فإن غلط مستور وخرج من داره لقيه من يرشه ويقسد ثيابه ويستخف بجرمته؛ فلما فدى نفسه وإما فضح. ولم يجر الحال في هذا النوروز على هذا ولكن قدرش الماء في الحارات، وأتى المنكر في الدور أرباب الخسارات»

ثم في عصر المماليك عنى السلاطين بمظاهر الأبهة، وقلدوا الفاطميين في الخروج في

(١) خطط القرطبي الجزء الثاني ص ٢١٠ — ٢١١

(٢) كتاب السلوك ج ١ فسم أول هامش ٤ ص ١٢٦ نقل من خطط القرطبي ج ١ ص ١٩٣

مواكب عظيمة استمرت أعين الشعب ، وأشاعت في قلوب أفراده سروراً عظيماً واحتراماً كبيراً للملوكه وسلاطينه . وكان من أشهر هذه المواكب سنة :

أولها موكب السلطنة ، وهو الموكب الذي يحدث عند اعتلاء سلطان جديد عرش الديار المصرية ، وفيه كان يركب السلطان والخليفة العباسي والوزير والأمراء والقضاة وكبار الدولة إلى سرادق كبير خارج باب النصر ؛ وهناك يقبل الخليفة على السلطان ويلبسه بنفسه خلعة السلطنة ؛ ويعود السلطان بعد ذلك إلى القاهرة ؛ وذلك في طريق فرشت كلها بالبسط المزركشة ، ويسير الأمراء بين يديه ، والحاشية أمامه ، والجواشية تضح ، والموسيقى تصدح ، فاذا وصل إلى العرش قبّل الأمراء الأرض بين يديه ، ثم يتقدمون ويقبلون يديه — كل على قدر مرتبته ^(١)

قيل إن أول من ركب بشمار السلطنة هو صلاح الدين يوسف بن أيوب . ولم يركب بها من سلاطين المماليك أحد قبل بيبرس .

وثانيها — موكب الاحتفال بكسر الخليج ، على نحو ما كان عليه الحال من قبل في الدولتين الفاطمية والأيوبية

وثالثها — موكب صلاة العيدين ؛ وللقلقشندي في كتابه صبح الأعشى أوصاف عظيمة لهذا الموكب ^(٢) . وقبل الفراغ منه يمد السباط كالمعتاد ويخلع السلطان على كبار موظفي الدولة ممن خدموه في هذا اليوم .

ورابعها — موكب لعب الكرة على نحو ما يحدث في العيدين تقرّ بها

وخامسها — موكب الخروج إلى سرياقوس — قال المقرئ :

« والسلطان في مثل تلك الحالات كان لا يتكاف إظهار كل شعار السلطنة . بل يكون

الشمار في موكبه السائر فيه جمهور مماليكه مع المقدم عليهم واستاداره ، وأمامهم الخزان

(١) انظر الخطط للمقرئ ج ٢ ص ٢٠٩

(٢) صبح الأعشى ج ١ ص ٤٧ — ٤٨

والجنائب والحجن ، وأما هو نفسه فإنه يركب ومعه عدة كثيرة من الأمراء السكبار والصغار من القرباء والخواص . ويقصد في الغالب تأخر النزول إلى الليل . فإذا جاء الليل حملت قدمه فوانيس كثيرة ومشاعل . فإذا نام السلطان طافت به الممالك دائرة بعد دائرة ، وطاف بالجميع الحرس ، وتدور الزفة حول الدهليز في كل ليلة النخ ^(١) .

واسنأ نستطيع الإسهاب في وصف هذه المراكب ، ولا غرض لنا من وصفها إلا أن نعطي صورة بسيطة لحياة الأبهة والترف التي كان يحياها السلاطين في ذلك الوقت . ولا نملك الآن إلا أن نحيل القارئ إلى المراجع الكبرى التي عنت بوصف هذا الجانب من جوانب الحياة المصرية الأرستقراطية ، وأنها هنا كتاب صبح الأعشى لقلقشندي وكتاب الخطط المقريري .

ومع ما نعمت به مصر من العنى والترف في حكم الدولتين الفاطمية والأيوبية ، فقد منيت كذلك بالمجاعات الشديدة التي أصابت البلاد المصرية من حين إلى حين ، بسبب نقص النيل ، ونحن في زماننا هذا لانشر بتأثير المجاعة لأنه زمان من أكبر مزاياه نشاط التجارة الخارجية ، وسهولة المواصلات البرية والبحرية والجوية .

والحق لقد عانت مصر من هذه المجاعات ما يثير في نفس القارئ أعنف الأملى والحزن على تلك الأوقات المصيبة التي مرت بأهل تلك البلاد ، والتلف العظيم الذي تعرضوا له في حياتهم ؛ فقد اضطر الناس في كل مجاعة من هذه المجاعات إلى أكل القحط والكلاب ، ثم تزايد الحال « حتى أكل الناس بعضهم بعضا ؛ وكانت طوائف منهم تجلس بأعلى البيوت ومعههم صلب وحبال فيها كلاليب ؛ فإذا مر بهم أحد أقوها عليه ونشلوه في أسرع وقت وشرحوا لحمه وأكلوه » ؛ وعدم القوت « حتى أكل الناس صغار بني آدم من الجوع فكان الأب يأكل ابنه مشويا ومطبوخا ، والمرأة تأكل ولدها . . . » وأكثر

(١) صبح الأعشى ج ٤ ص ٤٦

ما يوجد ذلك في أكابر البيوت ، ووجدت لحوم الأطفال بالأسواق والطرق مع الرجال والنساء مخفية وألف الناس ذلك .

ولقد منيت مصر في العهد الفاطمي وحده بأكثر من سبع مجاعات ، كما منيت في العهد الأيوبي نفسه بمجاعة كبيرة حدثت في أيام السلطان الملك العادل أبي بكر بن أيوب أخى السلطان صلاح الدين . وفي كتاب صغير للمقرئ^(١) هو كتاب (إغاثة الأمة بكشف الغمة) وصف موجز لبعض هذه المجاعات ، وعرض خاطف لأسباب وقوعها ، وبيان سريع لبعض الحلول التي كان الأمراء والملوك يلجأون إليها للتخفيف من وقعها : كأن تصدر الأوامر المشددة على التجار بمنع الاحتكار ، أو كأن يتعرض الحكام لقتل بعضهم جبهة ليكون قتلهم عبرة ، فلا يحدث أحد التجار نفسه بحبس الغلة ، أو كأن يعمد الخليفة السلطان إلى توزيع الفقراء على الأمراء : فأمر المائة يطعم مائة ، وأمير العشرة يطعم عشرة وهكذا . وأخيراً يتعرض المقرئ في كتابه هذا لعلاج هذه الحن في مستعينا في ذلك بدراسة اقتصادية لجميع الظروف المحيطة بها ، متعرضاً لبيان الأسباب المباشرة في حدوثها ، مقدماً بين يدي القارئ بعض الحلول التي يراها هو كفيلة بإزالة هذه الحن التي حاقت بأهل مصر ، وأهاسكت الحرث والنسل ، وكانت سبباً هاماً في سقوط دولة قوية كاللدولة المصرية الفاطمية .

والحديث عن الحياة الاقتصادية في ظل الدول الفاطمية والأيوبية والمملوكية ، يدعونا إلى الحديث عن الموارد المصرية في ذلك الوقت . . ما مصادرها ؟ وبم تأثرت من العوامل الأخرى غير عامل المجاعات ؟ وهو العامل الذي ليس لإحدى الدولتين ذنب فيه ، ولا كانت إحداهما تستطيع دفعه بأكثر مما تنهيا لها في ذلك الوقت .

ولاشك أنه كان من أهم موارد الدولة إذ ذلك الزراعة والصناعة والتجارة ،

(١) وهو الكتاب الذي اقتبسنا منه العبارتين السابقتين وعنوانه (إغاثة الأمة بكشف الغمة)

للمقرئ ، طبعته لجنة التأليف بمصر . انظر من ص ٢٤ — ٤٠

أما الزراعة فلمصر شهرتها بهامند القدم؛ وذلك بسبب خصب النيل، ولها كذلك شهرتها في غلات خاصة كالقطن والقمح والقصب والفاكهة. وأما الصناعة ثم فكرة خاطئة وهي أن مصر كانت في جميع عصورها التاريخية أمة زراعية خالصة، مع أن عدداً كبيراً من أبناء مصر كانوا يكسبون عيشهم عن طريق الصناعة، وكانوا يجمعون أحياناً بينها وبين الزراعة والتجارة.

وكانت الصناعات المصرية تعتمد غالباً على المواد الأولية التي تنتجها البلاد نفسها، ثم إن أهل مصر في العصور الوسطى كانوا يستمسون بالمنتجات الوطنية: يتخذون منها كل ما يحتاجون إليه من ملابسهم وأثاث منازلهم ونحو ذلك؛ لا تستثنى من هذه الطبقة غير الأغنياء من الأمراء والوزراء وكبار التجار.

وكان من أهم الصناعات المصرية إذ ذاك غزل القطن ونسجه، وكانت المنسوجات المصرية قطنية أم صوفية وحريرية مضرب المثل دائماً في الشرق الإسلامي كله. وكان الأقباط في مصر الإسلامية بوجه عام هم أصحاب الصناعات العامة وأهمها التجارة. ويظن كثير من الناس أن الدولة في مصر كانت تحتكر الصناعة؛ والحقيقة أن الحكومة كانت تحتكر أنواعاً قليلة من الصناعات وترك للشعب ما بقي فيها.

ولسكن ما السبب الذي كان يدعو الحكومة إلى هذا الاحتكار؟ السبب في ذلك أن الخلفاء الفاطميين بوجه خاص كانوا إذا أرادوا تشريف رجل من الأتباع خلعوا عليه خلعاً خاصاً؛ وكثيراً ما كانت هذه الخلع من ملابسهم الخاصة. وفوق هذا كان على الخليفة أن يكسو رجال الحاشية مرة أو اثنتين في كل عام. وكان الملابس والخلع شأن إذ ذاك لا يقل عن شأن الأوسمة والنياشين في وقتنا الحاضر؛ بل كان الخليفة إذا غضب على أحد أتباعه صادر ممتلكاته وبدأ بهذه الخلع الغالية الثمن؛ ثم عرضها على الأسواق واشتراها الناس. ومن يدري؟ لعل هذه الطريقة السيئة كانت سبباً من أسباب أخرى كثيرة، انتهت بنشر الطاعون وغيره من الأوبئة الفتاكة في البلاد المصرية في تلك العصور.

من أجل ذلك كله احتاج الخلفاء إلى أن تكون لهم مصانع خاصة بهم حتى ينتج لهم هذا القدر الذى يحتاجون إليه من المنسوجات الكثيرة الغالية . ولا شك أنها كانت تبلغ قدراً يدعو إلى العجب والدهشة فى أوقات العرس ونحوه . أما الناحية المالية لهذه الصناعات فكانت على جانب لا بأس به من التنظيم والدقة ، بحيث كان هناك وسطاء بين الصناع والمستهلكين ؛ مهمتهم القيام بهذه المبادلة على وجه يضمن الراحة لهم جميعاً .

ولعلنا كان من أهم الصناعات المصرية يومذاك صناعة السكر ، ومنه تصنع الحلوى على اختلاف أنواعها وأشكالها ، مما احتاج إليه الخلفاء فى أعيادهم وسماطهم ولأهلهم وأيام انتصاراتهم الحربية . ولا ننسى أنه كان من عادة الخلفاء كما قلنا أن يبعثوا بالمقادير العظيمة من هذه الحلوى فى ألوان كبيرة إلى بيوت الوزراء والعلماء وكبار الدولة .

أما التجارة المصرية فكانت على نوعين ، تجارة داخلية وأخرى خارجية . فأما الداخلية فقد كان للدولة نصيب كبير منها . ولعل السبب فى ذلك راجع إلى أن الضرائب التى كانت تفرضها الدولة لم تكن فى كثير من الأحيان تدفع مالا ، وإنما تدفع أرضاً أو عقاراً أو محاصيل . ثم إن الحكومة كانت تحتكر جزءاً من التجارة ، وكانت كثيراً ما تنبج حق الاحتكار لبعض التجار ؛ فكان هؤلاء يرفعون الأسعار ، فتعلاو صيحات الشعب من الغلاء ، فتمردت الحكومة إلى الضرب على أيدي أولئك التجار وهكذا . وأما التجارة الخارجية فكان أكثرها يومئذ مع بلاد النوبة ، وبلاد الشرق الأوسط ، وبحر الروم (البحر الأبيض المتوسط) . وأما تجارة النوبة فكان من أهم عناصرها تجارة الرقيق . وقد اعتمد الفاطميون عليها كثيراً ، وكان الرقيق أو العبيد يؤلفون جزءاً من جيش الخلافة . وأما تجارة الشرق الأوسط فقد كان لها طريقتان : طريق البحر الأحمر عبر قوص ، وطريق دجلة والفرات وشواطئ البحر الأسود .

وبقى الطريق المصرى على جانب عظيم من الأهمية التجارية ، لم يفقدها إلا منذ

الكشوف البرتغالية التي حولت التجارة جملة عن هذا الطريق ، وذلك في عهد الحكم العثماني ، أعني في القرن العاشر الهجري .

وسيطرت دولة المماليك فوق ذلك على طرق القوافل من أوروبا والهند . وكانت تجارتها تصل إلى بلاد الشرق الأقصى . وفي عهد هذه الدولة بنوع خاص ازدادت موارد الثروة المصرية ، وكان بيت المال يستمد هذه الموارد من مصادر شتى منها : ضريبة الأرض وانخراج ، وضريبة المعادن ، وزكاة رموس الأموال ، والرسوم الجمركية . وقد كان المماليك يشتطون أحياناً في هذه الرسوم ، حتى قيل إن السفينة التي تصل إلى ميناء الإسكندرية كان عليها أحياناً أن تدفع ضريبة تزيد على أربعين ألف دينار . واشتهر إذ ذلك من النفور المصرية — خلا الإسكندرية — ثغر دمياط ، وثغر تقيس ، وثغر رشيد ، وثغر عيذاب ، وثغر أسوان .

* * *

أما الحياة الاجتماعية فكادت أن تكون متشابهة في مصر في أثناء الدول الفاطمية والأيوبيية والمملوكية ، وذلك باستثناء حياة الخلفاء والأمراء ورجال القصر . ومن السهل علينا أن ننظر أولاً في طبقات الشعب في مصر في ذلك الوقت ، فترى أنها تبدأ بالخليفة أو السلطان ، ومن حوله الخاشية التي تتألف من الوزراء والأمراء ومن في مرتبة هؤلاء . ثم تلي ذلك طبقة الموظفين في ديوان الإنشاء وديوان الجيش والبحرية . وتسير مع هذه الطبقة — أو تملأ عليها في بعض الأحيان — طبقة القضاة ورجال الحسبة والشرطة . ثم تأتي بعد ذلك طبقة التجار ، وطلبة العلم ، وأخيراً طبقة العامة وهم الذين يؤلفون في العادة الجزء الأكبر من الهرم الاجتماعي .

وكان السواد الأعظم من الشعب المصري في القرون الوسطى يتألف من المسلمين ومن المسيحيين الذين اعتنقوا الديانة الإسلامية على مر العصور . أما القبط عن ثبوتوا على ديانتهم في مصر فقد كانوا أقلية اشتمل بعضها في الدواوين ، واستقر بعضها في

الأديرة ، واضطرب بعضها في الحياة العامة التي كان يحياها بقية الناس . وصنخص القبط أنفسهم بفصل من فصول هذا الكتاب نشير فيه إلى شيء من حياتهم الاجتماعية ، وإلى شيء من اشتراكهم في الحركة العلمية ، وإلى علاقتهم بالحكومة الإسلامية القائمة . ثم إنه لم يكن هذا الشعب المصري يومئذ ما نسميه الآن « بالرأى العام » . فللحكومة الإسلامية المصرية أن ينالها التغيير والتبديل ، وللسلطين المصريين أن يتنازعوا فيما بينهم ، ويخوضوا في سبيل الملك ما يشاءون من الحروب ، فلا دخل للشعب نفسه في كل هذه الأمور . وحسبه إذ ذاك أن يستمتع بمنظر المواكب السلطانية ، تمر به من حين إلى حين . وحسبه كذلك أن يشارك في الهتاف للسلطان الغالب أو المنتصر على عدوه أو عدو الدين . أي أنه لم يكن له دخل ما في السياستين الداخلية والخارجية .

والقريب في هذا المجتمع المصري الذي صورناه على هذا الوجه ، أنه كان محكوما في العصور الوسطى بنوعين من الحكم ، وهما الحكم الإداري والحكم الديني أو الروحي . فاما الحكم الإداري فتقوم عليه هيئة الحكومة المعروفة ، ابتداء من الخليفة والوزير ، إلى القاضي والمحاسب وصاحب الشرطة وأعوانهم الكثيرين .

وأما الحكم الروحي — غير الرسمي — فقام عليه رجال الدين ، ونخص منهم الفقهاء والمنصوفين . والمعجيب أن المسلمين من المصريين كانوا أطوع لهؤلاء من الملوك والسلطين . أو عبارة أخرى كان رجال الدين لم يكتفون بالوقوف من الشعب موقف الآباء الروحيين ، حتى وقفوا منهم موقف الزعماء والمصلحين : يدافعون عن حقوقهم ، ويصرونهم بهذه الحقوق ، ويساعدونهم بقدر المستطاع على بلوغ المرتبة الاجتماعية التي يريدونها كل فرد منهم لنفسه وعشيرته .

والحق أن من يدرس تاريخ مصر الوسيط يفهم شعور بالإعجاب والتقدير لشخصية رجل الدين ، ويرى أنه كان لهذا الاحترام العظيم دواع شتى ، منها :

أولاً : اشتراك الفقهاء ورجال الدين بأنفسهم في الحروب الصليبية وغيرها : يذهبون فيما إلى الميدان ، ويقومون فيه إما بتذكير الجند بما كان عليه أبطال الإسلام القدماء ، وإما بحمل السلاح يقاتلون به مع الناس . هكذا فعل أحد الفقهاء — وهو هنا ابن شماس — في حصار دمياط . فقد اشترك هذا الفقيه في الحرب يومئذ حتى مات . وكان أخ للفقيه عيسى الهكاري قد التحق بجيش صلاح الدين ثم قتل في الموقعة ، فأقبل الناس على الفقيه يعزونه ويواسونه ، فقال لهم : هذا يوم الهداء لا يوم العزاء !

ثانياً : اعتماد الملوك والسلاطين على الفقهاء ورجال الدين في الترويج للحرب خارج الميدان ، وتحريض الناس على القتال قبل الموقعة ، ولقد نشط الفقهاء يومئذ في هذه المهمة نشاطاً كبيراً جداً ، وإليهم يرجع معظم الفضل في نشر مبادئ القروسية الإسلامية . وإليهم يرجع معظم الفضل أيضاً في دفع الناس يومئذ دفماً قوياً إلى المثل الأعلى . وكثيراً ما كانوا أسبق منهم إلى احتذاء هذا المثل . وذلك فضلاً عما رأيناه من اعتماد الملوك عليهم في تقوية الروح المعنوية في الجند إذا أصابهم الوهن ، وفي جمع الكلمة إذا ظهرت بوادر الفشل .

ثالثاً : ومن العوامل التي دعت إلى احترام رجال الدين ، ولعله من أخطرها وأدعائها إلى الإكبار والتعظيم نظرهم إلى أنفسهم يومئذ على أنهم يتشاورون سلطنة الأمة بإزاء سلطنة الحكومة . فهم وحدهم زعماء هذه الأمة المصرية : يذودون عن حقوقها ، ويقفون من أجلها في وجوه الملوك والحكام ، بل إن منهم من اعتبروا أنفسهم مسئولين عن تقويم أولئك الحكام ، حتى لقد كان من أعظم القرب التي يتقرب بها عالم من العلماء إلى الله « كلمة حق في مجلس ظلم » !

ويكفي هنا أن نضرب المثل بشيخ من شيوخ المسلمين ، هو الشيخ عز الدين بن عبد السلام وهو فقيه عظيم أدرك الدولتين الأيوبية والمملوكية ، وكان له مع ملوكهما

نوادير كثيرة ، وحكايات مشهورة ، تكفى كل واحدة منها أن تكون دليلاً على شجاعة الشيخ الأدبية ، وعلى أنه كان خليقاً بالزعامتين الدينية والاجتماعية . وربما أوردنا بعض هذه النوادر في الباب الذى نتحدث فيه عن الفقه فى مصر .

ثم لا ينبغي أن ننسى الدور العظيم الذى قام به علماء الدين قبل ذلك فى الترويج للدعوة الفاطمية كما رأينا . ولولاهم لما استطاعت هذه الدعوة نفسها أن تلقى من أهل مصر أذنًا صاغية ، ولا استطاعت الخلافة العلوية أن تطول فى مصر إلى هذا الحد .

الفصل الرابع

المذهب الديني

نحن نعلم أن الفاطميين كانوا شيعة ، وأن بني أيوب كانوا سنة ، وأن المذهب السني بسيط في جهلته ، ولكن المذهب الفاطمي شديد الغموض ، لاعتماده على العقل أكثر من النقل ؛ وذلك بالقياس إلى مذهب السنة الذي يعتمد على النقل وحده . ونحن نعلم أن الشيعة كانوا فرقا كثيرة تحدث عنها مؤرخون كثيرون ، منهم ابن خلدون في فصل عنوانه « مذاهب الشيعة في حكم الإمامة »^(١) ذكر فيه أن من أهم هذه الفرق « فرقة الإمامية » وهم الذين يسوقون الخلافة في ولد فاطمة بالنص عليهم واحداً بعد آخر . أي أن الخلافة في نظر هؤلاء إنما هي لعلي بن أبي طالب ، فلائنه الحسن ، فلائنه الحسين ، فلائنه علي زين العابدين ، فلائنه محمد الباقر ، فلائنه جعفر الصادق . وهذا تفرق الإمامية فرقتين : أولاهما : « فرقة الاثني عشرية » وهم الذين ساقوا الإمامة إلى موسى الكاظم بن جعفر الصادق ، ثم وقفوا عند الإمام الثاني عشر من أولاده ؛ وهو عندهم الإمام محمد بن الحسن العسكري الملقب « بالمهدي المنتظر » .

والثانية : « فرقة الاسماعيلية » وهم الذين ساقوا الإمامة إلى اسماعيل بن جعفر

(١) مقدمة ابن خلدون ص ١٧٠ طبعة مصر .

غير أنه بالرجوع إلى كتاب (أصل الشيعة وأصولها) لكثير فقهاء الشيعة الإمامية في عصرنا هذا وهو سماحة الامام الشيخ محمد الحسين آل كاشف الغطاء — بالنجف الأشرف بالعراق — وجدنا أنه لا يرضى عن الرجوع في تاريخ الشيعة إلى ما كتبه ابن خلدون « البربري الذي يكتب وهو في أفريقيا وأقصى القرب من الشيعة في العراق وأقصى المشرق » .

الصادق . واستنار الامام جائز عندهم حين لا تكون له شوكة تعينه على الظهور . ويظل هذا الإمام مستتراً حتى تعود له هذه الشوكة ، فيظهر وتظهر معه دعوته ليؤمن الناس بها ، ويعينوه على نشرها ، ويدخلوا في ذلك النفس والنفس .

وأول المستترين من أئمة الأساعيلية هو الامام محمد بن المكتوم ، ويليها ابنه الإمام الصادق ، فابنه محمد الحبيب ؛ وهو آخر الأئمة المستترين . ثم يعود الأئمة الاسماعيلية للظهور ، فيكون أولهم عميد الله المهدي ؛ وهو — في زعمهم — ولد محمد بن الحبيب ، ثم يليه ابنه المعز لدين الله الفاطمي مؤسس الدولة الفاطمية^(١) .

يؤخذ مما تقدم أن الفاطميين ينتمون في الأصل إلى فرقة الإمامية — أو على الأصح إلى شعبة من هذه الفرقة هي (شعبة الاسماعيلية) . وهؤلاء يقولون بإمامة اسماعيل بن جعفر الصادق نصاً عن ابن جعفر هذا ، رغم أنه مات بالفعل قبل أبيه ، وفائدة هذا النص عندهم هي بقاء الإمامة في عقب اسماعيل من الأئمة المستترين ؛ وذلك من لدن محمد بن

(١) يشك المؤرخون السنيون كل الشك في نسب عميد الله المهدي ، وصاحب الروضتين يقول (إن والد عميد الله هذا من نسل القديح الملعون الجوسي . وقيل كان والد عميد الله يهودياً من أهل سلطنة من بلاد الشام ، وكان جداداً ، وعميد الله كان اسمه سعيداً ، فلما دخل المغرب تسمى بعميد الله ، وزعم أنه علوي فاطمي ، وأدعى نسباً ليس بصحيح ، لم يذكره أحد من مصنفى الأسباب العلوية ، ثم ترفت به الحسالة إلى أن ملك ، وتسمى بالمهدي ، وبقي المهدي بالمغرب) . انظر الروضتين لابن شامة ج ١ ص ٣٠١

ومع ذلك فحين قرأ كتاب (استنار الامام) الذي نشره الأستاذ إيفانوف (أنظر مجلة كلية الآداب عدد ديسمبر سنة ١٩٣٦) — فأتينا نلاحظ حين نرى أن مؤلف هذا الكتاب — وهو رجل اسماعيلي اسمه أحمد بن إبراهيم — أو ابن محمد — النيسابوري عاش في أيام المعز لدين الله الفاطمي ، يقص قصة استنار الإمام ، ويذكر اجتماع القادة من بعده وتفرقهم في البلاد ، حتى عثروا عليه في دير بمصر النعمان . ثم يقول صاحب هذا الكتاب إن هذا الإمام المستر هو عبد الله الأكبر ، ومات فكانت الإمامة من بعده لولده أحمد وأبى بعد أحمد ابنه الإمام الحسين ، والحسين هو والد المهدي .

فذلك إذن قول آخر في نسب المهدي يخالف للقول الأول . والمؤرخون معذورون إلى اليوم في شكهم في هذا النسب . وفي وصف القديح بأنه ملحد شك كبير أيضاً ، دل عليه إيفانوف في بحث جديد له يمكن الرجوع إليه .

المسكتوم إلى الإمام محمد الحبيب ، وهو آخر هؤلاء الأئمة . ثم انتقلت الإمامة من محمد الحبيب إلى ولده المهدي وهكذا .

ويؤخذ مما تقدم أيضا أن أئمة الفاطميين كانوا في دور « ستر » بعد موت اسماعيل بن جعفر الصادق ، وذلك خوفا على أنفسهم من بطش الخلافة العباسية ، وأنهم ظلموا كذلك حتى أمنوا على أنفسهم بطش هذه الخلافة القوية ، فظهروا وملكوا وبدأوا ينشرون دعوتهم التي كانت مستترة إلى ذلك الوقت .

فما هذه الدعوة الفاطمية ؟ وما أصلها ؟ وما عناصرها ؟

ذلك ما يريد الإجابة عنه بإيجاز .

ذهب المقرئ إلى أن أصل الدعوة الفاطمية مأخوذ عن القرامطة . غير أن الشك يقع في ذلك ، فلست ندرى بالضبط أي الدعوتين القرمطية والفاطمية كانت أسبق ظهوراً من الأخرى ؟ ونحن نعلم في نفس الوقت أن المهدي كان مع القرامطة بين عامي ٢٨٩ ، ٢٩١ هجرية ، ثم تركهم وفر إلى بلاد المغرب^(١) . ومعنى ذلك أنه من الجائز أن يكون شيء من الآراء القرمطية قد انتقل على يد المهدي إلى المذهب الفاطمي . وذلك إذن مبلغ ما يقال في الصلة بين الدعوتين القرمطية والفاطمية .

والراجع أن الفاطميين اشتقوا عقائدهم من مصادر شتى ، كما يتضح لنا ذلك من عرض الأمثلة الآتية :

فن عقائد الفاطميين قولهم بوصاية علي بن أبي طالب . وهي فكرة مأخوذة عن الشيعة الإمامية ، وهم الذين ذكر لنا التاريخ أنهم لقبوا على بن أبي طالب بهذا اللقب في حياته ، وأن ابن أبي طالب لم يرخص بهذا القول ، كما لم يرخص بغيره من الأقوال التي ذهبوا فيها إلى تقدسه ، واستغلال مكاته أو نوع قرابته من النبي .

(١) أنظر كتاب (استنار الامام) الذي مر ذكره .

ومن عقائد الفاطميين القول بعصمة الأئمة . وأول من قال بذلك أيضاً الإمامية .
ويوضح لنا الاعتقاد بعصمة الأئمة من لفظ المهدي «وهو لقب الشرف الذي يلقب به
الأئمة من آل البيت ، ومعناه المهدي الى الطريق المستقيم^(١)» ثم هو اللقب الذي خلعه
الاثني عشر أيضاً على آخر أئمتهم كما رأينا .

ومن عقائد الفاطميين قولهم بعلم الباطن . وأول القائلين به فرقة من فرق الشيعة
اسمها (السكيسانية) — نسبة الى كيسان مولى علي بن أبي طالب ؛ كماوا يقولون (ان
لكل ظاهر باطنا ، ولكل شخص روحا ، ولكل تنزيل تأويلا ، ولكل مثال في هذا
العالم حقيقة في ذلك العالم ، والمتنشر في الآفاق من الحكيم والأمرار مجتمع في الشخص
الإنساني ، وهو العلم الذي استأثر به عليّ — عليه السلام — ابنه محمد بن الحنفية .
وهذا أوصى بالسر الى ابنة أبي هاشم . وكل من اجتمع فيه هذا العلم فهو الإمام حقاً^(٢)»
والسكيسانية هم الذين نظروا الى ابن أبي طالب ، لا على أنه شخص تجسد فيه جزء من
الآله كما قالت السبئية (نسبة الى عبد الله بن سبأ) — ولكن على أنه رمز للعالم الآمني
الذي أحاطه الله به إحاطة تامة .

ثم من عقائد الفاطميين غير ما تقدم — قولهم بالتخميس والتسبيع . حتى أن من الأئمة
السنيين كابن تيمية وابن الجوزي من سماهم بالمسبعة . والمهم هو أن فكرة التخميس فكرة
فارسية مانوية ، وأن فكرة التسبيع فكرة بابلية ، فأخذ الفاطميون هذه الأفكار
وأدخلوها في عقائدهم^(٣) .

واختلف الفلاسفة في ظهور النفس الكلية : أكان هذا الظهور عن طريق الفيض
أم كان عن طريق الإبداع ؟ فذهب الفاطميون الى أنه كان من طريق الإبداع ، وبنوا
على ذلك فلسفتهم مقلدين في ذلك الفلاسفة الأفلاطونية الحديثة .

(١) كتاب السيادة العربية للاستاذ فلوتن ترجمة الاستاذ حسن إبراهيم حسن ص ٧٨

(٢) د د ص ٨١ نقلا عن الشهرستاني — ج ٢ ص ٢٠١

(٣) أنظر مقالا للدكتور كامل حسين (في عقائد الفاطميين) — مجلة الراوي الجديد عدد نوفمبر ١٩٤٣

كل هذه الأشياء تنهض دليلاً على ما ذهبنا إليه من أن الفاطميين اشتقوا مذهبهم من مصادر شتى ؛ منها العقائد الإسلامية ، والعقائد الفارسية ، والفلسفة اليونانية . الخ

أتى الفاطميين مصر ، ومعهم هذه العقيدة بجميع عناصرها ، وأقنعوا أهل مصر كما رأينا أنهم آل البيت ، وأن الله تعالى مصدر العلم ، وأنه أفاضه على محمد صلى الله عليه وسلم ، وأن محمداً ورث هذا العلم الإلهي كله هلياً من بعده ، وأن علياً ورثه ابتداءً واحداً فواحد على النحو الذي رأته كل من فرقتي الكيسانية والفاطمية .

ويقول الأستاذ « فان فلوتن » في كلامه عن هذه العقيدة أن لها أهمية كبرى في تاريخ الشيعة . (فقد ساعد ما ذهبت إليه من التأويل والقول بأن لسكل ظاهر باطناً على قرب الكثير من العقائد غير الإسلامية إلى الشيعة ؛ تلك العقائد التي انتقلت إليها عن المجوسية المانوية والبوذية ، وغيرها من الديانات التي كانت سائدة في آسيا قبل ظهور الإسلام) (١) .

وهكذا نشأ من اختلاط العقائد المختلفة بالإسلام مذاهب غريبة ، ظهرت فيها العقيدة الإسلامية البسيطة ملفوفة في أثواب شتى من البدع والأفكار ، مغسوة في ألوان شتى من الآراء والمعتقدات ، فجاء هذا كله دليلاً على أن العقول التي طرأت على الإسلام كانت مشحونة بجميع الأفكار الغربية عن هذا الدين الجديد ، فلم يستطع الدين نفسه أن يبرأ منها ، بل حاول التوفيق بينه وبين هذه الآراء الطارئة عليه .

وكانت الثغرة التي نفذت منها الإسماعيلية بوجه خاص هي (التأويل) . فعن طريق هذا التأويل استطاعت العقائد الأجنبية أن تدخل على الدين . وإلى هذا التأويل لجأ الفاطميون لتكليف هذا الدين نفسه على النحو الذي يتفق وما لهم من

المقول أو الميول . ومن نتائج هذا التأويل أن أصبحت للإسلام صورة جديدة تتمدن صورته على عهد النبوة .

وأتى الفاطميون أيضاً فوضعوا نظاماً دقيقاً لدعوتهم ، ونظاماً دقيقاً لطريقة تعلمها : أما من حيث الدعوة نفسها فقد زعم لنا المقرئ أنهم جعلوها تتألف عندهم من تسع مراتب ؛ يمكن أن نشير هنا إلى الثلاث الأخيرة منها ؛ وفيها يلحق (الطالب) : أن الإيمان مبني في نظرهم على العقل لا النقل ، وأن النبي بعث للكافة والفيلسوف للخاصة ، وأن التكاليف فرضت على العامة لتشاغل الخاصة عنها بما هو أسمى منها (وهو معرفة الأسرار الخفية التي اختص بها العالم العلوي دون السفلي)^(١) .

وأما من حيث طريقة تعليمها فقد أطلق الفاطميون على تعاليمهم اسماً لفت إليه انظار الخاصة والعامة ؛ فسموها « علوم آل البيت » . ثم عهدوا في شرح هذه العلوم إلى فئة خاصة من علمائهم هم « الدعاة » ، وكان يعاونهم في هذه المهمة الشافعية الوزراء ، وكان الخليفة نفسه هو المرجع الأول والأخير في كل ذلك ؛ لأنه الشخص الذي ورث العلم الإلهي كله عن آبائه وأجداده من لدن علي بن أبي طالب^(٢) .

يقول المقرئ :

ولما تولى يعقوب بن كلس الوزارة رتب في داره العلماء والفقهاء ، وألف كتاباً في الفقه يتضمن ماسمعه من المعز لدين الله ومن ابنه العزيز بالله ، وهو محبوب على أبواب الفقه ... ويشتمل على فقه الطائفة الإسماعيلية .

وقام الدعاة والقضاة بإلقاء دروس يتعرضون فيها لشرح هذا المذهب الديني الذي دعت له الدولة الفاطمية ؛ فكان للرجال يوم الأحد ، وللنساء يوم الأربعاء ، وللأشراف وذوي الأقدار يوم الثلاثاء . ووصف لنا المقرئ إقبال الناس في العصر الفاطمي على

(١) خطط للمقرئ ج . ص

(٢) خطط المقرئ ج ٤ ص ١٥٧

هذه الدروس فقال « إنهم ازدحموا مرة لسماع القاضي محمد بن النعمان ، فأت منهم أحد عشر رجلا من شدة الزحام »^(١). وكانت هذه الدروس تلتقى بالقصر الفاطمي نفسه حينما ، وبالمسجد حينما . واستمر الحال على ذلك حتى زمن الخليفة الحاكم بأمر الله فأمر عام ٣٩٣ هـ بإنشاء دار عظيمة أطلق عليها اسم « دار العلم » ، وجعلها أقساما مختلفة : فقسم للقرآن وعلوم الدين ، وقسم لعلوم النجوم واللغة ، وقسم للفلك ، وقسم للطب وهكذا . وكان التعليم في هذه الجامعة الكبرى على نفقة الدولة ، وكان أمر الإشراف عليها وعلى سير الدراسة بها موكولا إلى رجل عظيم من كبارها هو « داعي الدعوة » . وهو بلي « قاضي القضاة » مباشرة في الرتبة . وسنعود إلى الكلام عن (دار العلم) في فرصة أخرى .

والخلاصة في الفرق بين العقليين الفاطمي الأيوبي أو المملوكي أن أولها وهو العقل الفاطمي أباح لنفسه عن طريق « العلم الباطن » و « التأويل » حرية واسعة في التفكير لم ينعم بها الآخرون . والتأويل وحده باب واسع يستطيع الذين يلجونه أن يصلوا منه إلى طرق بعيد آفاقها ، واسعة آمادها ، قد تصل بالدين نفسه كما قلنا إلى صورة أقل ما توصف به أنها غريبة على أذهان أهل السنة .

ومع ذلك لا ينبغي لنا أن نبالغ في تصور الحرية العقلية التي تتمتع بها العقل الفاطمي ، ولا يصح لنا أن ننزله في نتائجها ؛ فالواقع أن هذا العقل الفاطمي على سعة يومئذ كان محكوما بالعقائد الفاطمية نفسها ، وكان مقيدا بالتقاليد المذهبية التي وضعها الخلفاء الفاطميون لأغراض يفهمونها . ولا يغيب عن أذهاننا أن قول الشيعة الإمامية بمصصة الأئمة وغيرها من الأمكار الغريبة على المذهب السني جعلهم في موقف شديد بموقف المعتزلة . فقد جاء المعتزلة بطائفة من الآراء الغريبة ، فاحتاجوا إلى المنطق والفلسفة وتسلكوا بها اعتمادا منهم الدفاع عن هذه الآراء التي طلعوا بها على الناس . ثم مضى المعتزلة في حرية الفكرية لم يكذب بحول دونهما حائل ، أو يقف في سبيلهم مانع ، في

حين أن الإمامية من إمدهم خانهم السلاح الذي تسلموها به في أول أمرهم ، فأصبح القول بمصمة الأئمة سبباً من أسباب تأخرهم العقلي وداعية من دواعي خولهم الفكرى (١) ، ذلك ما نعلمه عن المذهب الدينى للدولة الفاطمية العلوية ؛ أما المذهب الدينى للدولتين الأيوبية والمملوكية فهو مذهب أهل السنة أو الجماعة ؛ بنى على عقيدة مشهورة عندهم ؛ هى عقيدة الأشعرى . وقد رأينا أن نجعل الحديث عنها في بداية الكتاب الثانى ؛ وهو كتاب (الحركة الروحية) ، أشدة صلتها فيما ترى بهذه الحركة ، فليلتصبا القارىء هناك .

ومهما يكن من شىء فقد استقر المذهب الفاطمى بعصره ، ونجحت الدولة الفاطمية في نشر دعوتها إلى الحد الذى قدر لها في ذلك الوقت . وبقى الأمر على ذلك حتى أتى صلاح الدين ، فعمل على القضاء نهائياً على المذهب الفاطمى وعلى الدولة الفاطمية ليحل محله المذهب السنى والدولة الأيوبية . وسلك صلاح الدين في ذلك طرقاً شتى ؛ سيصف هذا الكتاب شيئاً كثيراً منها ، وسنرى أن العنف والقتل كان بعض هذه الطرق التى نشرها لأن القتل كان ضرورة سياسية إلى جانب أنه ضرورة دينية . وسبب ذلك فيما يعرف المؤرخون والباحثون أن السياسة والدين كان كل منهما لا يفصل عن الآخر في تاريخ المسلمين في جميع العصور . ولكن إلى جانب هذا العنف الذى اتهمه صلاح الدين ، كانت نم طريقة سلمية عظيمة الفائدة في محاربة المذهب الفاطمى . تلك هى طريقة التعليم ، ومن أجلها عنى صلاح الدين بإنشاء « المدارس » التى لم يكن لمصر الإسلامية عهد بها قبل الحكم الأيوبي . وسنعرف ذلك في الفصل الآتى :

(١) نحن هنا نفرق بين الشيعة عامة والفاطميين خاصة ، فليطبق على فريق لا ينطبق على آخر . نقول هذا لأننا لا نريد إثارة عصبية مذهبية ، والله يعلم أنهم المسلمين من السوء ويهديم سبيل التقدم إلا كفى مثلاً أن نعلم أن الفاطميين تزهوا الذات الإلهية عن التهذيب والتجسيم وأنهم لم يقولوا بانتساخ أو الحلول ونحو ذلك ؟ ومن بدرى لعلمهم أحدثوا في مذهبهم بعد ذلك شيئاً لانعلمه .

الفصل الخامس

الحياة الثقافية

رأينا في الفصل الأول كيف كان رجال الخلافة المصرية ماضين في نشر « الدعوة الفاطمية » أو « الدعوة المادية » أو « دعوة الحق » كما كانت تسمى عندهم بكل ذلك . ورأينا أنه كان من مرا كز هذه الدعوة قصر الخلافة نفسه تارة ، والجوامع الكبرى كالجامع الأزهر تارة أخرى .

وكذلك كانت للفاطميين عناية كبرى بالمكتبات ، فكانوا يلحقونها بالقصر ، وكانوا يلحقون بها الجامع العلمية (الأكاديمية) ، كالجمع الذي أسسه الوزير يعقوب بن كاس وكان ينفق عليه ألف دينار كل شهر (١) .

وأخيراً سمعنا « بدار العلم » أو « دار الحكمة » التي أسسها الحاكم بأمر الله الفاطمي عام ٣٩٥ هـ ، فغطت شهرة هذه الدار على شهرة الجامع العلمية السابقة كلها ؛ ثم ألحق بهذه الدار مكتبته تحتوى على ردهة كبيرة المطالعة ، وعلى حجر أخرى للاجتماعات التي كانت تعقد للمباحثة . وكان يتولى أمر هذه الدار العظيمة وملحقاتها « داعي الدعاة » ، وهو موظف رمي خطير الشأن ، قلنا إن من عمله أن يلقى دروساً في يومى الاثنين والخميس من كل أسبوع ، يأتى لسماعها الدعاة والعلماء ، وكان للنساء في هذه الدروس مجالس خاصة (٢) . ويحدثنا المسيحي — وهو شاهد عيان — عن مكتبة القصر بوجه أخص ، فيذكر أنه اجتمع فيها من نفائس الكتب « ما لم ير مثله مجتمعا لأحد قط من الملوك » (٣) أما

(١) اقرأ كتاب الحاكم Le madrasah Nizamiyya Par : A. Tallas - Page 16.

(٢) الحكم بأمر الله للاستاذ عبدالله هنان ص ١٦٥

(٣) خطط القرينى ج ٢ ص ٣٣٤

المقرئ يزى فيحاول أن يحصى ما في هذه المكتبة من الكتب : فينقل مرة رأى من يقول إنها بلغت مائة وعشرين ألف مجلد ، وينقل أخرى رأى من يقول أنها بلغت مائتي ألف مجلد ، وفي مرة ثالثة يقول أنها بلغت ألفاً وستمائة ألف مجلد ^(١) .

ومهما يكن من أمر هذا العدد ، فالذي يعنيننا هنا هو مادة هذه الكتب ، والظاهر أنها كانت مادة عظيمة تنوع لألوان من العلم كثيرة : « كالقحة على سائر المذاهب ، والنحو ، واللافة ، وكتب الحديث ، والتواريخ ، وسير الملوك ، والنجامة ، والروحانيات ، والكيمياء » ^(٢) . قال المقرئ يزى « ومن جملة الخزائن : خزانة تشتمل على ثمانية عشر ألف كتاب من العلوم القديمة » ^(٣) . والعلوم القديمة هنا أو « علوم الأوائل » اسم كانوا يطلقونه على المنطق والفلسفة والرياضة والفلك ووصف الأرض والطبيعة والكيمياء والطب ونحو ذلك . قال المقرئ يزى كذلك « وفيها — أى المكتبة — كلام المشاركة الذي يخالف مذهبهم — يعنى مذهب الفاطميين » . إلى آخر هذه الأوصاف التي تدلنا دلالة واضحة على سمة هذه المكتبة من ناحية ، وعلى طابعها الحر Laïque من ناحية ثانية .

أما مكتبة دار العلم فيظهر أيضاً أن الناس ذهبوا بعيداً في الاستفادة من كتبها ، كما ذهبوا بعيداً في فهم ما اطعوا عليه منها . ويدلنا على ذلك ما أورده المقرئ يزى في خططه عن فتنة يقال لها (فتنة القصص) وهو رجل كان على رأس جماعة عرفوا (بالبدعية) ، كانوا يجتمعون بدار العلم ، وقيل إنهم أفسدوا عقول جماعة بالفعل ، فأمر الأفضل بإغلاق دار العلم ، ثم أعاد المأمون البطائحي فتحها ، فعادت هذه الفتنة بعد سكوتها ، وعاد أصحابها يفسدون عقول الناس ، وادعى القصص نفسه الربوبية ؛ إلى آخر ما أورده المقرئ يزى من أخبار هذه الفتنة ^(٤) .

(١) نفس المصدر ج ٢ ص ٢٥٥

(٢) نفس المصدر ج ٢ ص ٢٥٤

(٣) خطط المقرئ يزى ج ٢ ص ١٥٤

(٤) خطط المقرئ يزى ج ٢ ص ٢٣٥ — ٢٤٠

والمعجب أنه حين بنى الحاكم دار العلم دعا إليها أساتذة من المذهبين الشيعي والسني معاً في أول الأمر ، ثم لم يلبث أن أبعد شيوخ المذهب السني وقتلهم وأغلق (دار العلم) . ثم أعيد فتحها ، وظهرت للناس الغاية الحقيقية التي أنشئت من أجلها ، وهي هنايت الدعوة الفاطمية ليس غير .

وفي كتاب (الفلك الدوار في سماء الأئمة الأطهار) أن الأغراض التي أنشئت دار العلم من أجلها ثلاثة في جملتها ^(١) :

أولها : استيعاب الكتب والمطالعات والمحاضرات .

وثانيها : تنقيف القضية وتدريبهم على ألا يسمح لهم بدخول الدار حتى يتموا دراستهم في الجامع الأزهر .

وثالثها : تعليم موظفي الدعوة ، وذلك بعد أن يتم هؤلاء دراسة النحو والفلسفة والمنطق والنجوم في الأزهر ، ثم يغادرون إلى دار الحكمة .

وهكذا كانت هذه الجامعة التي أطلق عليها اسم دار العلم أو دار الحكمة تقوم بوظيفة من أكبر وظائف الدولة ، هي وظيفة إعداد الدعاة والقضاة ، وتزويدهم بالعلوم التي يستعملون بها على نشر الدعوة . وكان من هذه العلوم التي يدرسونها ما يتصل بالدين ، ومنها ما يتصل بغيره كالطب والتنجيم ، وبذلك صار العلم في هذه الدعوة نفسها يمتزج بالفلسفة ، وأصبح العقل الفاطمي بسببه مخالفاً للعقل السني كل مخالفة .

وبينما كانت دار العلم وغيرها من المراكز العلمية الهامة تقوم بوظيفتها على هذا النحو ، إذا بمؤسسة أخرى كانت قد تمت وترعرعت في الأوساط السنية في الشرق . وهذه المؤسسة الجديدة هي المدرسة . والمدرسة بناء في وسطه صحن كبير . وفي كل جانب من جوانبه الأربعة إيوان مقبب . وتبنى المدرسة عادة على سمت القبلة ، ويتخذ

(٢) أنظر كتاب الفلك الدوار ص ١٦٣ طبعة حاب . والذي ذكرناه هنا مختصر لما في هذه الصفحة .

منها المحراب . ومن ثم ترى أن المدرسة لا تخرج عن كونها جامعاً ، بل إنه لم يفرق فيما بعد بينهما . والناظر الى المدرسة من أعلى ، يرى أنها على شكل صليب . غير أن مساكن الأساتذة والطلبة ، عملاً فراغ المثلثات الأربعة التي يحدتها هذا الشكل المصليب ، فتبدو المدرسة وملحقاتها من بعيد على شكل مربع ^(١) .

وانعود بتاريخ المدرسة الى الوراء ، فنرى أنها قامت في أول أمرها على اكتاف الأفراد ، وبقيت تعتمد عليهم إلى أن حان الوقت الذي نهضت فيه الحكومات الإسلامية نفسها بهذه المدارس ، وأولتها جزءاً كبيراً من عنايتها . فبجهود فردية في أول الأمر ، نشأت مدارس للمذهب السني ، كمدرسة (أبي علي الحسيني) المتوفى عام ٣٩٣ هـ لتعليم الحديث ، وكان يحضرها ألف تلميذ ، والمدرسة التي أسسها « ابن فورك » المتوفى عام ٤٠٦ هـ في نيسابور عاصمة خراسان في ذلك الوقت ، والمدرسة التي أسسها « أبو حاتم البستي » المتوفى في عام ٤٢٠ هـ . ومعنى ذلك أن فارس هو الأقليم الذي شهد نشأة المدارس ، ثم من هذا الأقليم انتشرت في البلاد الإسلامية الأخرى .

ثم أنه في القرن الخامس الهجري ، كثرت إنشاء المدارس وأشهر منها بنيسابور في النصف الأول من هذا القرن أربع أنواع خاص وهي :

المدرسة البيهقية ، والمدرسة السعيدية التي بناها حاكم المدينة ، ثم مدرسة أنشأها أبو سعيد الاسترأبادي ، ومدرسة بنيت لأبي اسحق الإسفراييني .

ثم في النصف الثاني من القرن الخامس بدأ اشتراك الحكومات الإسلامية اشتراكاً فعلياً في حركة إنشاء المدارس ، فانتشرت المدارس المنسوبة الى نظام الملك السلاجوقي في بغداد والبصرة والموصل ونيسابور ومرو وهرات وكان الخمس نظام الملك ونشاطه في بناء هذه المدارس في القرن الخامس ، لا يقاس به غير الخمس صلاح الدين في بنائها في القرن السادس

بل كان عمل هذا الأخير بنوع خاص يعتبر فتحاً جديداً في نظام المدارس وطريقة الانتفاع بها على الوجه الأكمل .

والحق أن صلاح الدين كان في بناء المدارس مقلداً للمولاه نور الدين ؛ ونور الدين هو الذي بنى مدرسة في دمشق للحديث ؛ ووقف عليها وقوفاً كثيرة ، وبنى معها مدارس أخرى في حلب وحمص وغيرها من المدن الكبيرة . وكانت كلها تعلم المذهب الشافعي ، ومذهب الإمام أبي حنيفة ، وكان نور الدين كغيره من أمراء البيت الأتابكي العظيم مقلداً في بناء المدارس للساجوقيين ، ومنهم الملك ألب أرسلان الذي وزر له نظام الملك الساجوقى . وكأن الجميع قد ألهموها هذه الخطة الحكيمة الناجحة في الدفاع عن المذهب السني والأخذ بيده حتى يقاوم المذهب الشيعي .

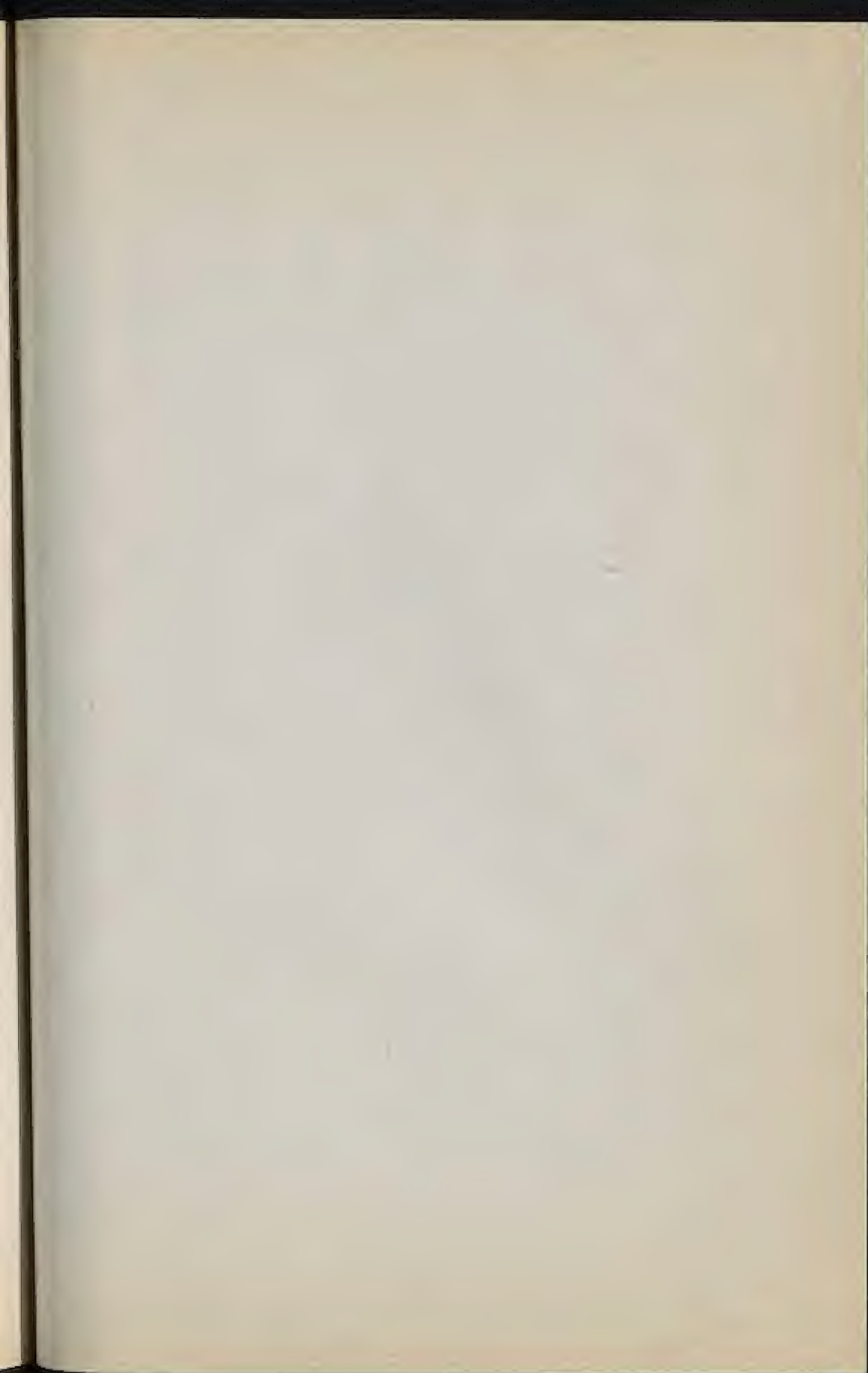
وكما كانت المكتبات والمجامع العلمية ودار الحكمة وغيرها جزءاً هاماً من الخطة التي دبرها الفاطميون لنشر الدعوة الفاطمية ، فكذلك أصبحت المدارس الأيوبية جزءاً هاماً من الخطة التي وضعها صلاح الدين ، وقصد بها يومئذ أن تقوم له بعملين خطيرين :

أولهما : تعليم الناس المذهب السني ومحاربة العقائد الفاطمية .

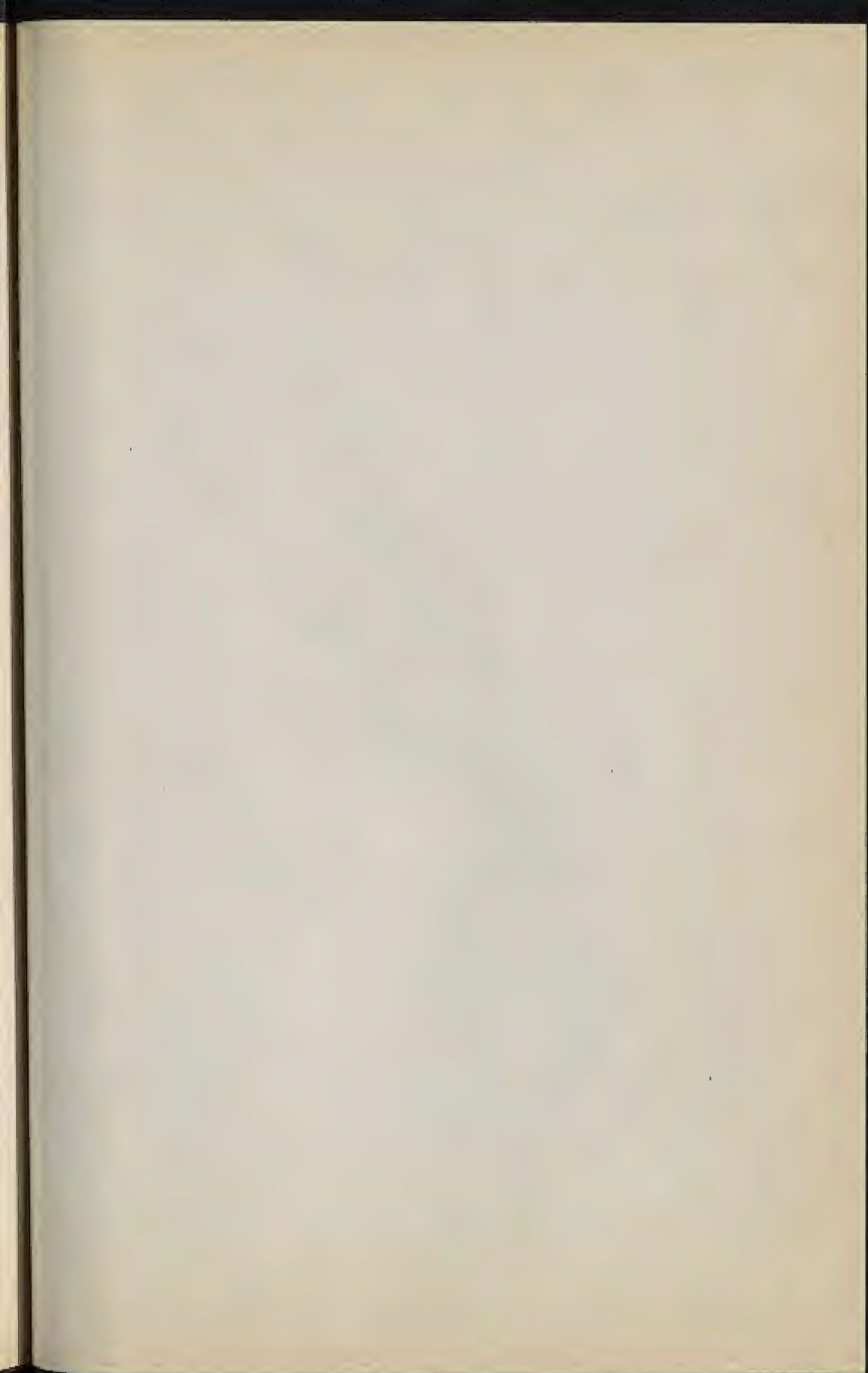
ثانيهما : إثارة الحماس الديني ضد الفرنج في الحروب الصليبية .

وتلك كانت وظيفة المدرسة في العهد الأيوبي ؛ وبها أصبح صلاح الدين مبتدعاً في نظام التعليم ؛ واعتبر المؤرخون عمله فتحاً جديداً في طريقة الانتفاع بها لمصلحة المذهب السني . وصحيح أن مصر في أواخر عهد الفاطميين ، وقبل مجيء صلاح الدين كانت قد تأثرت نوعاً ما بحركة الرجوع إلى المذهب السني ؛ فأسس وزير من وزراء مصر في عهد الخليفة الحافظ مدرسة شافعية بالإسكندرية عام ٥٣٢ هـ ؛ وبعده بأربع عشرة سنة — أي عام ٥٤٦ هـ — أسست في نفس المدينة مدرسة أخرى على يد وزير من وزراء مصر في عهد

الظافر من خلفاء الدولة الفاطمية . غير أن هذا وذلك لم يكن في نظر التاريخ نفسه
يشكك في أن المؤسس الحقيقي للمدارس في مصر إنما هو صلاح الدين الأيوبي .
والخلاصة أنه بينما كان الجنود في الميدان يشتغلون بمحاربة الفرنج ، ويحاولون
أن يحصروهم في شريط ضيق على ساحل البحر ، إذا بالعلماء والفقهاء في داخل القطر
يفززون الناس غزواً دينياً ، ويفتحون البلاد فتحاً مذهبياً ، وذلك بالطريقة التي سنشير إليها
عندما نتحدث في الكتاب الثالث عن البيئات العلمية ، التي كانت معروفة في الديار
المصرية ، في ظل الدولتين الأيوبية والمملوكية .



الكتاب الثاني
الحركة البروقية



الفصل الأول

عقيدة الأشعرى

ليس بد لمن أراد وصف الحركة الروحية في مصر وما وليها من الأقطار الإسلامية من العناية بالمقائد الدينية التي كان لها أبلغ الأثر في توجيه هذه الحركة. وعقيدة الأشعرى فيها معتقد ، هي التي صدر عنها الناس في مصر والشام منذ القرن الرابع الهجرى . ولهذا نود أن نخصها بفصل من فصول هذا الكتاب ، نؤرخ فيه لهذه العقيدة ، ونوضح آثارها ، ونرد إليها أكثر ما نعلمه عن هذه الحركة :

نعرف أن المسلمين اختلفوا فرقا دينية كثيرة ، ونعرف أنه كان من هذه الفرق فرقة المعتزلة ، وأن هذه الأخيرة سيطرت على أذهان الناس سيطرة عظيمة في غضون القرن الثالث الهجرى .

وفي ذلك الوقت كان الاعتزال نفسه مذهباً رسمياً للدولة ، وعنه دافعت الدولة بكل ما أوتيت من جاه وقوة ، وأغرت بالدفاع عنه جماعة الكتاب والخطباء والمتكلمين ، فأبلى هؤلاء البلاء الحسن في قمع أعداء هذا المذهب ، وكان من أخطر أعدائهم يومئذ حزبان عظيمان :

أما الأول فحزب يضم إليه أشقائنا من الزنادقة والرافضة والملاحدة ، وكان هذا الحزب قد زود نفسه بسلاح من الفلسفة والمنطق ، فدخل المعتزلة عليهم الميدان بهذا السلاح ، وما زالوا بهم حتى أجبروهم على التمهق .

وأما الحزب الثانى فحزب « السنة » ، ممن لم يرق في نظرهم هذا الذى جاء به المعتزلة والرافضة من الإفك والبدعة . وكانت الدولة العباسية في أول أمرها على هذا المذهب ، ثم اقتنع الخلفاء العباسيون بمذهب الاعتزال ، وأخذوا على عاتقهم حماية هذا المذهب ضد

المذاهب الدينية الأخرى ، ومنها (مذهب السنة) . وظل رجال هذا المذهب مدة يسيرة بمنزل عن الخلافة العباسية ، وذلك حتى تحرشت بهم هذه الخلافة ، وأرادتهم على الاقتناع بوجهة نظرها . وزجت بهم في (محنة خلق القرآن) . فلما لم يدعنوا الرأي الحكومة في هذه المحنة ، أصبحوا هدفا لسهام المعتزلة من كل جانب ، بل هدفا لعصب العباسيين الذين حشدوا للقضاء عليهم جيوشا لا قبل لهم بها .

واستمر الحال على ذلك طوال النصف الأول من القرن الثالث للهجرة ، وطرفا غير يسير من النصف الثاني من هذا القرن . وذلك حتى ظفر بالخلافة (المتوكل) ، وكان ظفروها على يد عنصر جديد ظهر في الدولة وهو العنصر التركي . والعنصر التركي سقى بطبيعته كآرائنا . فالبث المتوكل - إرضاء لنفسه ولهذا الجنس أيضا - أن انتصر لمذهب السنة ضد المعتزلة . فأصبح هؤلاء كما أصبح اليهود والشيعية معهم موضعاً لاضطهاد الخلافة . ومن أجل ذلك طرد المتوكل وزيره ابن أبي دؤاد ، لميل فيه إلى المعتزلة . وتنفس أتباع الأمام (أحمد بن حنبل) الصعداء ، وراحوا يمرحون في بغداد ويخوفون الناس :

وقد أتاح ذلك كله أئمن القرض وأنسبها لظهور :

أبي الحسن الأشعري :

ولد بالبصرة عام ٢٦٠ للهجرة وتوفي في بغداد عام ٣٢٤ هـ . وهو ينتمي لأسرة عينية سنية ، وجده أبو موسى الأشعري الذي لعب دورا هاما في الفتنة بين علي ومعاوية . وكان أبو الحسن الأشعري في أول أمره من رجال المعتزلة ، وظل على مذهبهم حتى الأربعين من عمره . ثم انفصل عنهم وهاجم مذهبهم واستقل بهذه العقيدة التي نعرض لشرحها الآن . وفي انفصال الأشعري عن المعتزلة يحكي المؤرخون هذه القصة . وهي أن أبا الحسن كان من أخلص تلاميذ الجبائي رأس المعتزلة في عصره ، وأنه اختلف مع أستاذه في هذه المسألة وهي : هل يفعل الله الأصلح لعباده دائما ؟ ومثل الأشعري لأستاذه بمثال افترض فيه

وجود أخوة ثلاثة : أولهم مؤمن مصدق ، وثانيهم كافر مكذب ، وثالثهم لم يزل بعد طفلاً لا يعقل . ثم سأل أستاذه ما عسى أن يكون حكمهم يوم القيامة ؟ قال الجبائي : أما المؤمن ففي الجنة ، وأما الكافر ففي النار ، وأما الطفل فيبينهما . قال الأشعري : فبب الطفل قال له به ليس هذا ذنبى ، فأنت يارب لم تدعنى أعش حتى أعمل عملاً صالحاً أدخل به الجنة ، فلماذا أدخلها ؟ قال الجبائي : فإن الله تعالى يقول له : لقد علمت أنك لو عشت لمصيتنى ، فلم أدعك تعيش حتى لا تدخل النار ، وإذن فقد علمت لصالحك ، قال الأشعري : فبب المكذب قال : يارب مادمت تعرف الذى كان ينتظرنى من العقاب ، فلم لم تفعل ما هو صالح لى ، كما فعلت لأخى الطفل ؟ فلم يجر الجبائي جواباً .

ومنذ يؤمّنذ انفجر الأشعري في ثورة كبيرة ، وصعد يوم الجمعة بجامع البصرة كرسياً ونادى بأعلى صوته : من عرفنى فقد عرفنى ، ومن لم يعرفنى فأنا أعرفه بنفسى ، أنا فلان ابن فلان كنت أقول بحق القرآن ، وأن الله لا يرى بالأبصار ، وأن أفعال الشر أنا أفعلها . وأنا نائب مقلع معتقد الرد على المعتزلة متمرض لفضائحهم وممايبهم . . وأخذ من حينئذ في الرد عليهم ، وصنف خمسة وخمسين تصنيفاً ^(١) .

فكان أهمية الأشعري ترجع إلى أنه خالف ما كان عليه العلماء السابقون له من كراهية الجدل في العقائد ، وإلى أنه تمكن بفضل ذلك من الانتصار على المعتزلة .

وجملة القول في عقيدة الأشعري أن صاحبها سلك بها طريقاً بين طريقين ، هما (النفي) الذى ذهب إليه المعتزلة (والإثبات) الذى قال به أهل التبعسّم . وناظر الأشعري على قوله هذا واحتج له فقال : إن الله تعالى عالم بعلم ، قادر بقدره ، حى بحياته مريد بإرادته ، متكلم بكلام الخ . وأن صفاته أزلية قائمة بذاته تعالى لا يقال هو ، ولا هو هو ، ولا

(١) للفرزى : الخطوط ج ٤ ص ١٨٦ ومع ذلك فيذهب الأستاذ Spitta إلى أن قصة هذا الخلاف قد اختلعت اختراعاً لفرض ما ، وأن المسألة تنحصر في أن الأشعري عكس على دراسة الحديث فوضع له ما بين رأى المعتزلة وروح الإسلام من تناقض (انظر دائرة المعارف الإسلامية . مجلد ٢ عدد ٤ ص ٢١٨ الترجمة العربية) .

غيره . ودعاه ذلك إلى إنكار ما ذهب إليه المعتزلة من أن القرآن مخلوق ؛ وقال بأنه كلام الله الأزلي القديم ، وأن القراءة نفسها هي المخلوقة الحادثة . كما دعاه ذلك إلى القول بإمكان رؤية الله تعالى في الدار الآخرة وحدها ، إذ لا يجوز أن يرى تعالى في مكان ولا صورة مقابلة واتصال شعاع ، فإن ذلك محال .

وخالف الأشعري كل ماورد عن المعتزلة في الوعد والوعيد ، والسمع والعقل من كل وجه وقال : الإيمان هو التصديق بالقلب والقول ، والعمل بالأركان فروع الإيمان . فمن صدق بالقلب ، أي أقر بوحدانية الله تعالى واعترف بالرسول تصديقا لهم فيما جاؤا به فهو مؤمن . وصاحب الكبيرة إذا خرج من الدنيا من غير توبة حكمه إلى الله : إما أن يغفر له برحمته ، أو بشفاعته له من رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وإما أن يعذبه بعذبه ثم يدخله الجنة برحمته ، إذ لا يخلد في النار مؤمن كما يدعى المعتزلة .

وقال الأشعري : ولا أقول إنه يجب على الله سبحانه قبول توبة بحكم العقل ، لأنه هو الموجب ؛ لا يجب عليه شيء أصلا ، ولا يتصور منه ظلم ، ولا ينسب إليه جور لأنه المالك المطلق .

وقال « والواجبات كلها سمعية فلا يوجب العقل شيئا البتة ، ولا يقتضي تحسينا ولا تنقيحا » وقال « وبعث الرسل جائز — لا واجب ولا مستحيل — فإذا بعث الله تعالى الرسول وأيده بالمعجزة المخارقة للمادة ، وتحدى ودعا الناس ، وجب الإصغاء إليه والاستماع عنه » . وقال « وكرامات الأولياء حق ، والإيمان بما جاء في القرآن من السنة والأخبار التي ستقع في الآخرة حق وصدق » .

وقال : « ولا أقول في عائشة وطالحة والزبير رضي الله عنهم إلا أنهم رجموا عن الخطأ ، وأقول في معاوية وعمر بن العاص إنهما بغيما على الإمام الحق علي بن أبي طالب رضي الله عنهم ، فماتلهم مقاتلة أهل النبي ، وأقول إن أهل النهروان الشراة هم المارقون عن الدين ، وإن عليا رضي الله عنه كان على حق في جميع أحواله ، والحق معه حيث دار .

واختلاصة في مذهب الأشعري ، أنه رجوع بالناس إلى الإيمان المطلق عن طريق القلب لا العقل ، وأنه تقدس عظيم للمخالق عز وجل ، فهو تعالى عادل بنفسه فلا يقال (يجب عليه العدل) ، وهو تعالى رحيم بنفسه فلا يقال (يجب عليه الرحمة) وهكذا ، ومنه تعالى يصدر الخير دائماً ، فلا يصدر منه ظلم ولا جور ولكن الإنسان وحده هو مصدر الشر دائماً ، وأنه تعالى يرى في الآخرة متجلياً لعباده الذين آمنوا به ، وأن الواجبات كلها سمعية لا يوجب العقل منها شيئاً . أي أننا نفعل الخير لأننا أمرنا به ، ونتجنب الشر لأننا نهينا عنه ؛ فالعقل نفسه لا يقتضي تحسناً ولا تقبيحاً كما يدعى ذلك المعتزلة . وأنه تعالى لا يرجع إليه نفع ولا ضرر ، فلا ينتفع بشكر شاكر ، ولا يتضرر بكفر كافر بل يعلو سبحانه عن هذا علواً كبيراً . وفي ذلك كله ما يدل على أن الأشاعرة يقولون كما قلنا على القلب لا العقل وذلك بالقياس إلى المعتزلة الذين كانوا أنصاراً (لحرية الفكر) ، بل في ذلك كله ما يدل على صحة الرأي الذي ذهب إليه كثيرون من المستشرقين في حركة الأشعري ، من أن انتصاره لم يكن إلا انتصاراً دينياً ، وأنه كان في الوقت نفسه نوعاً من التفكير في عقيدة لا تبني على التفكير . ومع هذا لم يجرى النصر سريعاً للمذهب الأشعري ، إذ لم يتحمس له السنيون أنفسهم أول الأمر ^(١) ، كما لم يتحمسوا للمذهب المعتزلة من قبل ، بل كرهوا المذهبين جميعاً . وبقي الحال على ذلك حتى كان الوزير العظيم (نظام الملك) فوقف نفسه لنصرة الأشاعرة وبني المدرسة النظامية ببغداد لهذا المذهب .

غير أن الرجل الذي أسبغ على هذه العقيدة من شخصيته وطبعها بظايعه ، وصاغها ، الصوغ الأخير ، وقرر قواعدها . على أن تكون عقيدة السنين ؛ هو أبو حامد الغزالي الأمام المشهور ، ولقد حاضر الغزالي الناس أربع سنوات بالمدرسة النظامية ببغداد ، خرج في نهايتها

(١) كان الحنفية والحنابلة بوجه أخص يكرهون مذهب الأشعري ولم يصادف هذا المذهب قبولاً تاماً إلا عند الشافعية ، وكان من أشهر تلاميذه البافلاوي وابن مورك والإسفراييني والقشيري ، والجزيني (إمام الحرمين) .

صوفيا ، أو فل يخرج في نهايتها وهو يحصر الفلسفة في حدود الدين ، أو بمباراة أخرى يستقل الفلسفة لخدمة الدين ، وهو يعلم — ألا يعلم — أنه طرد بذلك الفلسفة طرداً نهائياً من الشرق ، وأنه قضى على الحياة العقلية الفلسفية قضاء لا أمل في قيامها من بعده . وفي هذا يقول نكلسون في كتابه (تاريخ الأدب العربي) : كانت حالة التدهور الذي أصاب الأدب العربي خلال هذه القرون ، نتيجة مباشرة للظروف السياسية والاجتماعية السيئة اذ ذاك . ولكن لا ينبغي أن ننسى مع ذلك أن المصدر الحقيقي لهذا التدهور يعود في الأصل — أو ينبغي أن يكون عاتداً فينا نظن — إلى الشلل العقلي الذي كان — يزحف من قديم على البلاد الاسلامية ، والذي ظهر ظهوراً كبيراً بانتصار الأشاعرة العظيم حوالي عام ١٢٠٠ للميلاد ^(١) . غير أننا نميل إلى تعديل هذا الرأي بعض الشيء ، فقد ظل النشاط الفلسفي صوفياً بحثاً أكثر منه عقلياً بحثاً ، واحتفظت البلاد الاسلامية بهذا النشاط الصوفي البحت ، فأصبح التصوف مجرى جديداً جرت فيه الثقافة الاسلامية منذ ظهرت عقيدة الأشعرى على العالم الاسلامي .

وهنا نقول مع « ماكدونالد » في كتابه (Muslim Theology :) ^(٢) أن الفلسفة الاسلامية لم تمت من ذلك الحين ، ولكنها بقيت محصورة في دائرة الدين ، خادمة فقط لأغراضه ، فلم يعد الصوفية كما كانت الحال قبل ذلك أقلية مضطهدة ، بل أصبحوا بفضل الغزالي أصحاب الدين أكثر من غيرهم ، وأصبح منهم أولياء الله يحفظون باحترام الصوفيين والسنيين على السواء) : ونعود إلى الغزالي هذا فنقول :

نعم كان الغزالي مقحماً لمذهب الأشاعرة ، وينبغي أن نضيف إلى ذلك أن تحميمه لهذا المذهب لم يكن مفاجئاً ولا جاء بغير تمهيد ، فقد غرق الغزالي في شكوكه الدينية حينما من الدهر ؛ نظر في آثائه نظراً طويلاً في جميع العقائد السائدة ، وانتهى به الأمر إلى إنكارها جميعاً والتسليم منها بمذهب واحد هو مذهب الأشعرى .

(١) انظر Literary History of Arabs, by : Nicolson, p. 456

(٢) ص ٢٧٢

وكان هذا المذهب الذي أتى به الأشعرى لم يكن إلا نقطة الانتهاء التي يقف عندها كل من يريد أن يريح عقله أو يضع عنه مشقة التفكير الطويل ، لينقذ نفسه من صراع عنيف سيتعرض له في طريق الوصول إلى اعتقاد صحيح عن طريق العقل ، فيمدل عنه عدولا نهائيا إلى طريق القلب .

ونخلص الباحثون عمل الأشاعرة وعمل الغزالي معهم في أمور أربعة :

الأول — أنهم صرفوا الناس عن تلك الدراسات العنيدة حول مسائل الكلام ، ووصلوهم وصلا مباشرا بمذهب اليسر والسهولة ، وهو مذهب السنة ، أو مذهب الجماعة .
الثاني — أنهم بوغضهم وإرشادهم أعادوا الشهور بالخوف إلى قلوب الناس .
والمقصود بالخوف هنا هو مخافة الناس من الخالق جل شأنه ، ومن الخوض في صفاته كما يفعل المعتزلة والمجسمة وغيرهم .

الثالث — أنه بتأثير الأشاعرة وتأثير الغزالي بوجه خاص اكتسب المتصوفة مركزاً ممتازاً في العالم الإسلامي .

الرابع — وهو مكمل للأسر الثالث أو موضح له — أنهم قربوا الفلسفة الدينية للذهن العادي . ومعنى ذلك أنهم هدموا الاستقرائية العقلية ، وجعلوا البحوث الدينية شعبية أو كالشعبية ، وخدموا الفكر الإسلامي نفسه خدمة عظيمة ، فأقنوه من الجمود الذي كان يقع فيه لو أن الميدان خلا لرجال السنة وحدهم دون الصوفية ، وبأيدي رجال السنة سيف قاطع وحجة بالغة هي « حجة الإجماع » يستكنون بها كل ذي بدعة في الإسلام ، ويحاربون بها المتسوفة وغيرهم بتهمة الزندقة ، التي تكفي لاضطهادهم أحيانا ، ولإعدامهم في بعض الأحيان . ومن أجل ذلك قالوا : « إن المدرسة الغزالية تعتبر من أكبر البواعث على الإصلاح والتجديد ، وأن أمامها الغزالي يعتبر خاتم العلماء اللاهوتيين ، كما أن محمداً خاتم الأنبياء المرسلين » .

ومهما كان من شيء فقد انتشر مذهب الأشاعرة بالعراق من منذ سنة ٣٨٠ هـ

وانتقل منه إلى الشام . فلما ملك السلطان الناصر صلاح الدين يوسف بن أيوب ديار مصر ، كان هو وقاضيه صدر الدين عبد الملك بن عيسى بن درباس على هذا المذهب ، قد نشأ عليه منذ كانا في خدمة السلطان الملك العادل نور الدين محمود بن زنكي بدمشق .

وحفظ صلاح الدين في صباه قصيدة ألفها له قطب الدين أبو المعالي مسعود بن محمد بن مسعود النيسابوري ، وصار يحفظها صغار أولاده . فلذلك عقدوا الخناصر ، وشدوا البنان على مذهب الأشعري ، وحلوا في أيام دولتهم كافة الناس على التزامه ، فتمادى الحال على ذلك جميع أيام الملوك من بني أيوب ، ثم في أيام موالهم المماليك من الأتراك . وبعد السبعماية من سنى الهجرة اشتهر بدمشق وأعمالها الإمام المعروف « بآب تيمية » فتصدى للانتصار لمذهب السلف الصالح ، وبالغ في الرد على مذهب الأشاعرة ، وصدع بالنكير عليهم وعلى الرافضة والصوفية ، وكان له ولهم خطوب كبيرة ^(١) . والخلاصة أنه لم يكن بد لمذهب الأشعري من أن يكون له أوضح الأثر في نوع الحياتين الفكرية والاجتماعية اللتين سادتا مصر وغيرها من أجزاء الدولة الأيوبية والدولة المملوكية . أما من حيث الحياة الفكرية ، فسرى أن العلوم في عصر كهذا كانت علومًا عقلية لا عقلية في أكثرها ، وأن الاتجاه العلمي كان مسيرًا للنقل أكثر من العقل . وأما الفلسفة وما إليها فنبت أجنبي لا تصلح له بلاد كصر ، وإنما يصلح لها نبات آخر يلائم البلاد العظيمة الحظ من الحرارة والدفء . وهذا النبات الآخر (هو التصوف) . من أجل ذلك سيطر التصوف على الحياة الاجتماعية في مصر ، سيطرة شملت جميع أنحاءها ، وزادت من دنشها ، وذلك على النحو الذي سنراه بعد .

(١) الفرزى : الخطط ج ٤ ص ١٨٥ وما بعدها .

الفصل الثاني

« نظرة عامة في التصوف »

نقرأ تاريخ مصر السياسي والاقتصادي في القرون السادس والسابع والثامن للهجرة ، فإذا مصر مجتدة من أثر الحروب الصليبية التي أفقدتها كثيراً من المال والرجال ، وردتها إلى لون من الحياة فيه شعور حقيقي بالفقر ، وإن كان فيه شعور إلى جانبه بالكرامة والفخر . ولقد ضاعف شعور المصريين بالفاقة يومئذ ما منيت به بلادهم من المجاعات الشديدة ، التي أشرنا إلى شيء منها . ومن شأن هذه الحالة الاقتصادية وأمثالها أن تخلق في الناس خشوعاً في حياتهم ، واستعداداً للخضوع لدينهم ، وأملًا في نعيم الآخرة بدلاً من نعيم العاجلة .

نم ننظر في الحياة المذهبية لمصر في ذلك العصر ، فنرى مذهب الأشعري قد زحف على مصر ، وقوى شأنه فيها بدخول صلاح الدين إليها ، فمات مصر يومئذ إلى العلوم العقلية أكثر من ميلها إلى العلوم العقلية ، وظهرت فيها النهاية بالتصوف ، بحيث حرقها هذه العناية نفسها عن غيره من شؤون الدنيا .

على أنني أرى في التصوف رأياً قد لا يوافقني عليه كثيرون غيري ، لأنه رأى لا يستند إلى نصوص علمية صريحة . هذا الرأي هو أن التصوف كان نوعاً من السمو الروحي والعقلي فوق جميع المصيبات الدينية المختلفة ، وهي العصبية التي ولدت بين أهل هذه الديانات حروباً طاحنة منها الحروب الصليبية . ولا يؤيدني في هذا الرأي غير المذاهب الصوفية التي سنشير إليها ، ومنها مذهب المعرفة ، ومذهب وحدة الوجود ، وكلها مذاهب تصرح بأنه لا فرق بين دين ودين ، لأن الله تعالى عام للجميع . أفلا يكون - كما قلت - هذا نوعاً من الإعلاء الروحي لهذه العصبية الدينية التي أتعبت القوم ؟

فاذا أضيف إلى ذلك كله أن الشعب المصري شعب متدين بطبيعته ، وأن للدين سلطانا عظيما على نفسه وقلبه ، وأن مصر خضعت زمانا لنظام الرهبانية المسيحية ؛ عرفنا السبب الذي من أجله كانت مصر تربة صالحة لنمو التصوف ، حتى كان من الباحثين من ذهب إلى أن التصوف نظام مصري النشأة ، فذكر (منز) أن أول ظهور الصوفية كان حوالى عام ٥٣٠ هـ ، وذلك في مصر مهد الرهبانية المسيحية . ففي هذا العام الهجرى ظهرت بالأسكندرية طائفة يسمون الصوفية ، يأمرون بالمعروف — فيأزعوا — ويعارضون السلطان في أمره ؛ وترأس عليهم رجل منهم يقال له أبو عبد الرحمن الصوفي (١) .

ومعنى ذلك أن هؤلاء الصوفية ، كانوا جماعة أتقياء أصحاب نزعة عملية « يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر » ويتدخلون في حياة المجتمع تدخلا شديدا لوطأة ويحكي المؤرخون منهم ، أنهم كانوا يفتنون قضاة مصر وولاتها في زمانهم بضرورة الإصلاح ، ويحملونهم على الاتيان بأعمال قد لا يرضى عنها الخليفة (٢) . ومن ثم كان تأثير المتصوفة في أول أمرهم أشبه شئ بتأثير المعتزلة في القرنين الثالث والرابع للهجرة . ولو أن المتصوفة مضوا على خطتهم هذه في الإصلاح الاجتماعى ، لسكان لهم من الشأن ما يجعلهم أشد خطورة على الناس وعلى الدولة من المعتزلة ؛ ولكنهم سرعان ما تخلفوا عن السير في هذه الخطلة ، وبدلا من أن يسير المتصوفة في المراق نحو القيام « بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر » تراجعوا وتخاذلوا ، وكان أحدهم إذا سئل عن التصوف قال : « إنه الصبر تحت الأمر بالمعروف وتحت النهي عن المنكر » (٣) .

فسكانهم بذلك تركوا العناية بالمجتمع وإصلاحه ، وقالوا علينا أنفسنا فلنصلحها ،

(١) أنظر الترجمة العربية لكتاب الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجرى — فصل الدين من ١٤ نقلا عن كتاب الولاية والنضال للسكندى من ١٦٢ والمخطوط البنايى من ١ من ١٧٣ ورجول ديسمبر ١٩٤٣ ، ١٠٩ .

(٢) من نقلا عن السكندى من ٤٤ .

(٣) رسالة القشبرى من ٢٨ في الكلام على أبى عمر اسماعيل ابن تيمية المتوفى بمكة عام ٥٣٦ هـ .

وذلك فرق ما بينهم وبين المعتزلة ؛ فبينما كان المعتزلة «إيجابيين» في تكفيرهم وإصلاحهم إذا بالتصوفة كانوا على عكس ذلك ، فأهملوا المجتمع الأسلامي كله ، وعكفوا على أنفسهم وانظروا عليها لا يفكرون في غيرها .

والتصوف فيما يقولون «هو بفضل الدنيا حبا في الله» ، أو هو موتك في نفسك كي نحيا في الله ؛ أو هو الاتكاف شيئا ولا يملك شيء ؛ وباختصار هو طريق الوصول إلى الله تعالى . ويطلق التصوفة على هذا الطريق اسم «سفر» ، وعلى المسافر اسم «سالك» ، وعلى المراحل التي يمر بها «مقامات» . وهي عند بعضهم سبع مراحل تأتى كل واحدة منها نتيجة للأخرى ؛ وهي التوبة فالورع فالزهد فالفقر الخ . ومصدر التصوف كما يقول (ماسينيون) هو ثورة الضمير لا يصيب الناس من مظالم ، لا يقتصر غالبا على ما يصدر عن الآخرين ، وإنما تنصب أولا على ظلم الإنسان نفسه ، وتقرن هذه الثورة برغبة في الكشف عن الله بأنه وسيلة يقويها تصفية القلب من كل شاغل » . وقد كان الأقبال على الدين والزهد ، غالبا على المسلمين في صدر الاسلام ، فلم يكونوا في حاجة إلى وصف يمتاز به أهل التقى والانقطاع إلى الله ، ولم يتسم أفاضلهم في الجيل الأول بتسميته موسى صحبة رسول الله ، إذ لا أفضلية فوقها ، قبل لهم الصحابة ؛ وسمى أهل الجيل الثاني بالتابعين .

ولما فشا الأقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده ، قيل لخاصة الصالحين (الزهاد والعباد) . ثم لما ظهرت الفرق الإسلامية ، ادعى كل فريق أن فيهم زهادا وعبادا . وهناك أفراد خواص أهل السنة باسم الصوفية ، واشتهر هذا الاسم قبل المائتين للهجرة ، أى أن ذلك كله كان بعد عهد الصحابة والتابعين^(١)

(١) انظر خطط المقرئ ج ٤ ص ٢٧٣ ومقالات الاستاذ الأكبر الشيخ مصطفى عبد الرازق ملبا على مقال ماسينيون عن التصوف بالترجمة العربية لدائرة المعارف الاسلامية .

نشأة التصوف :

وهنا يكثر الخلاف بين العلماء حول نشأة التصوف من جهة ، وحول صبغته من جهة ثانية . فأما ماسينيون ومعه تيكلسون فيرى أنه عراقى النشأة ولكنه يونانى الصبغة . وأما متر Metz فيقول إنه مصرى النشأة مسيحي الصبغة ، وأما مصطفى عبد الرزاق فيقول إنه مصرى النشأة اسلامى الصبغة ، على أن جمهور المستشرقين لا يستطيعون أن يخلوا التصوف الإسلامى من محسنات أجنبية كثيرة دخلت عليه ، وأهمها الأفكار المسيحية أو الآراء الفارسية أو الهندية أو اليونانية وخاصة « الأفلاطونية الحديثة » .

ومهما يكن من شيء فالحقيقة التى لا نستطيع أن ننكرها ، هى أن ظهور التصوف أمر طبيعى الحدوث فى الأمة الإسلامية ، ولكن هذا الكائن الإسلامى العجيب ، كان كثير من كائنات الحياة الإسلامية الأخرى شديد التأثير بالعناصر الأجنبية على اختلافها وكثرتها . بل إن تأثير التصوف بهذه العناصر الأجنبية ربما كان أشد من تأثير المظاهر الأخرى ، علمية كانت أم أدبية أم سياسية أم اجتماعية . وربما كان من أسباب ذلك رغبة الناس أبداً فى الجديد ، وهو ما عبر عنه متر بقوله « إن المسلمين أحسوا بحاجات جديدة فى الدين ، وذلك منذ القرن الثالث الهجرى ، فتقدمت الديانات القديمة لسدها من وراء ستار ؛ وخاصة منها الديانة المسيحية المتأثرة أخيراً بفلسفة اليونان »^(١)

وننتقل من الكلام عن نشأة التصوف إلى الكلام عن أشهر المذاهب فى هذا التصوف ، ليكون ذلك تمهيداً للكلام عن الحركة الصوفية المصرية .
وإلى من أشهر المذاهب التى عرفها التصوف الإسلامى أربعة وهى :

(١) متر من ١١ المصدر المتقدم الذكر .

أولاً — مذهب المعرفة ووسيلتها القلب ، أى ان الله تعالى لا يدرك بطريق الحواس ؛ لأنه غير محدود زمان أو مكان ، كما لا يدرك بطريق العقل ؛ لأن العقل عاجز عن ذلك كل العجز ، وإنما يدرك الله تعالى بطريق القلب أو الروح أو الضمير ؛ ومن أجل هذا نشأ في المتصوفة قول بعضهم « ففتش عنه في قلبك فهناك عرشه » .

والقائل بهذا الرأي لا يغير اهتماماً كبيراً لما قد يحدث من التصادم بين المعرفة وبين « الشريعة » ؛ لأنه تصادم ظاهرى لا يدوم ، والإنسان عند أصحاب المعرفة « صورة منسوخة عن الله » أو هو « عين يرى بها الله عباده » .

والإنسان متى عرف حقيقة نفسه ، فكأنه عرف الله تعالى « كنت كنزاً مخفياً فخلقت الخلق ليعرفونى » . ولا فرق عند أصحاب المعرفة بين دين ودين ؛ لأن الله تعالى عام للجميع « أيما تولوا قم وجه الله » . ومن هنا كان التصوف الإسلامى على هذا الشكل جذيراً باحترام العلماء ، وداعياً إلى المرونة العقلية ، والحرية التى يدعون إليها .

فإن سئل الصوفى ، إذا كان الكون كله صورة لله فلم خلق الله الشر ؟ أجاب الصوفى أن ما يظهر لنا شراً إنما هو فى الحقيقة خير .

وإذا سئل الصوفى ، وما طريق الخلاص من الشر ؟

أجاب بقوله : الحب ! الحب ! والحب موضعه القلب ، والقلب مصدر المعرفة .

ثانياً — مذهب الاتحاد والحلول ، وهو مذهب يقوم على التمييز بين اللاهوت والناموس فى الذات الإلهية ، وهما كلمتان غريبتان عن الإسلام ، يرجع الأصل فيهما كما يقول « منز » إلى النزاع الذى قام بين نصارى الشام حول طبيعة المسيح « وأنى « الحلاج » فاستعمل لنفسه استخدام هذه الألفاظ ؛ ومن شعره فى ذلك قوله :

سبحان من أظهر ناسوته سر سنا لاهوته الثاقب

ثم بدا فى خلقه ظاهراً فى صورة الآكل والشارب

حتى لقد عاينه خلقه كالحظة الحاجب بالحاجب

وعرف عن الحلاج أنه كان يورد عبارات كثيرة تحمل هذا المعنى ، ومن هذه العبارات قوله (أنا الحق) ، « وما في الجبة إلا الله » ، ومن شعره في نفس هذا المعنى قوله :

أنا من أهوى ومن أهوى أنا نحن روحان حللنا بدنا

فاذا أبصرني أبصرته واذا أبصرته أبصرتنا

وعن الحلاج نقل معاصره هو الاصطخري قال : وزعم « الحلاج » أن من حذب في الطاعة نفسه ، واشغل بالأعمال الصالحة قلبه ، وصبر على مفارقة الذات ، ومالك نفسه في منع الشهوات ، ارتقى به إلى مقام الأقربين . ثم لا يزال يتنزل في درج المصافاة حتى يصفو عن البشرية طبعه . فإذا لم يبق فيه من البشرية نصيب ، حل فيه روح الله الذي كان منه عيسى بن مريم ، فيصير مطاعا ، فلا يريد شيئا إلا كان ، وجميع فعله حينئذ فعل الله وجميع أمره أمر الله . ^(١) غير أن هذا الرأي من آراء المتصوفة كان عسير الفهم على كثيرين من المسلمين ، فاضطهد القائلون به ، وقتل زعيمهم نفسه وهو الحلاج قتلة شنيعة ؛ إذ ضرب ألف سوط ، وقطعت يده ورجلاه وأحرق بالنار . وذهب المنشيعون من المتصوفة في تبرئته والاعتذار عنه مذاهب شتى ، فمن قائل إنه لم يهين الله واسكنه أفشى السر الذي أوثمن عليه بها ، ومن قائل إنه تكلم بكلامه هذا وهو في حالة وجد . ومن قائل إن الذي نادى (أنا الحق) هو الله وليس الحلاج للخ .

ثالثا : مذهب وحدة الوجود ، ويخيل لي أن ظهور هذا المذهب إنما هو نوع من إصلاح المذهب الأول ، « ونعني به القول بالحلول والاتحاد » أو تعديل له بحيث تقبله أدواق أهل السنة ممن أغضبهم الحلاج وغيره ، وإلى ابن عربي المتوفى عام ٦٣٨ للهجرة يرجع الفضل في وضع أصول هذا المذهب . قال ابن عربي : ليس للصوفي أن يقول (أنا الحق) ولكن له أن يقول (أنا حق) لأن الله تعالى لا يحل في القلب ، ولكن

يحل في القلب الإيمان به والتعظيم له ، ولأن شهادة « لا إله إلا الله » لا تثبت استقلال الخالق عن خلقه بمقدار ما تثبت اتصال الخالق بخلقته ، ولأنه ليس في الوجود على الحقيقة إلا الله ، ولا معبود في الواقع غيره .

ومعنى ذلك أن أصحاب هذا المذهب يرون أن الوجود كله حقيقة واحدة ، وينظرون إلى الكثرة والتمدد على أنهما أمران ناجمان عن حواس الإنسان الظاهرة ، والعقل الإنساني قاصر بطبيعته عن إدراك الوحدة الذاتية ، أو إدراك المجموع كمجموع ، وقد عبر ابن عربي عن هذا المعنى بقوله :

يا خالق الأشياء في نفسه أنت لما تخلقه جامع
تخلق ما ينتهي كونه فيك فأنت الضيق الواسع^(١) .

ومعنى ذلك أن ابن عربي لم يفرق بين الواحد والكثير ، أو بين الخالق والمخلوق ، وأنه أدرك ذلك بذوقه ، وإن كانت حواسه عاجزة كل العجز عن مثل هذا الإدراك . والذين يقولون بوحدة الوجود يفهمون كذلك إلى القول بوحدة الأديان ، فكأنهم تدعو إلى عبادة إله واحد بتجلى في صورة مخلوقاته ، وهم من هذه الناحية يشبهون المتصوفة القائلين بمذهب (المعرفة) كما رأينا .

ومهما يكن من شيء فهذه المذاهب كلها غريبة عن الإسلام ، بدليل أن أصحابها كالحلاج وابن عربي والسهورودي الذي لم يأت ذكره بعد ، اختلف الناس فيهم اختلافا كبيرا : فمن قائل إنهم زنادقة ، ومن قائل إنهم مؤمنون حقاً ، ومن الناس من رماهم بالجهل ، ومنهم من وصفهم بالخداع والفس ، ومنهم من ذهب في احترامهم واجلالهم إلى حد التقديس .

بل مهما يكن من شيء ، فقد اصطنع المتصوفة لأنفسهم على مر الزمن أصولاً أو

(١) انظر مقال الدكتور أبو العلا عفيفي تعليقا على مادة ابن عربي بدائرة المعارف الإسلامية جلد أول عدد رابع .

رسوما ثلاثة في جعلتها ، وتم استقرارها بصورة نهائية منذ القرنين الثالث والرابع للهجرة .
أولها : القول بالجبر والاستلام .

وثانيها : إكبار الأولياء والنظر اليهم على أنهم أصحاب كرامات .

وثالثها : إكبار النبي محمد صلى الله عليه وسلم بوجه خاص ، والنظر إليه على أنه فوق درجة الإنسان .

فأما القول بالجبر والاستسلام متأثر من آثار النزاع بينهم وبين المعتزلة ، فإن هؤلاء قالوا بحرية الإرادة واختيار الإنسان ، والصوفية ذهبوا إلى أن الإنسان مجبر في جميع أعماله . والجبر عند الصوفية ليس معناه التوكل على الله والثقة به وترك الأمر لمشيئته . ولذا شاع في المتصوفة قول أحدهم : إن من اعتم برزق غده وعنده قوت يومه فقد ارتكب خطيئة تكتب عليه . وقول آخر : لو كان رضى الله في أن يدخلني النار كنت بذلك راضيا . إلى آخر هذه العبارات .

وأما إكبار الأولياء : فيقول (Metz) إنه مذهب نصراني أحدثه المتصوفة في الإسلام ، وقسموا به الأولياء الذين هم ولادة العالم وأصحاب الحل والعقد فيه إلى أقسام ، فهناك الأخيار ، وهناك الأبدال ، وهناك الأبرار ، وهناك الأوتاد ، وهناك النقباء ، وهناك القطب أو القوث .

ومسألة الولاية في الإسلام من المسائل التي اختلف فيها المتصوفة أيضاً عن المعتزلة ، لأن المعتزلة أنكروها إنكاراً باتاً ، واستمسك بها المتصوفة استمسكاً تاماً . قال ابن عربي : الأنبياء ثلاثة : « مرسل بشريعة لأمة ، ونبي يبشر بالله ، وولي يفي في الله ويتحد به » . ولعل أهم ما يمتاز به الولي عندهم هو أن السكرامة تقع على يديه . كما أن أهم ما يميز النبي هو أن المعجزة تقع على يديه . والفرق بينهما في نظر المتصوفة أن المعجزة يجب إظهارها ، والسكرامة لا يجب إظهارها ، وأن المعجزة حجة على الكفار ، والكرامة حجة على الأولياء . وكثرة المعجزات تؤيد الأنبياء ، وكثرة الكرامات تزيد في خوف الأولياء على أنفسهم أن يسقطوا . الخ

وكرامات الأولياء كثيرة : فقد تكون اجابة دعوة ، وقد تكون إظهار طهارة في وقت ناقة من غير سبب ظاهر ، أو حصول ماء في زمن عطش ، أو تسهيل قطع مسافة في مدة قريبة ، أو تخليص من عدو ، أو سماع خطاب هاتف ، أو غير ذلك من فنون الأفعال المناقضة للعادة^(١) . ومع ذلك فلم يكن يهتم بأمر الكرامات إلا عوام الصوفية . أما خاصتهم فلم يكونوا يجمعون لها شأنًا بالنسبة إلى الأمور الروحية .

وفي رسالة القشيري^(٢) : أنه قيل لأبي محمد عبد الله بن محمد المرتضى المتوفى عام ٣٢٨ هـ إن فلانًا يمشي على الماء ، فقال « عندى أن مكفنه الله تعالى من مخالفة هواه فهو أعظم من المشي في الهواء » . ولكبار المتصوفة عبارات كلها سخرية بهذا النوع من عقائد العامة ، يمكن الرجوع إليها في رسالة القشيري التي نشير إليها .

أما إكبار النبي صلى الله عليه وسلم ، والنظر اليه على أنه فوق درجة الإنسان فقد كان نتيجة في الواقع للبالغثة في مذهب الحلول أو الاتحاد الذي اقترن بالحلاج ، فالحلاج وإن كان يعظم عيسى عليه السلام ، « فإنه كتب في الفصل الأول من كتاب الطواسين » ما يشبه أنشودة دينية عاطفية عن النبي محمد . أما ابن عربي فإنه بحث في الكلمة Logos أو الحقيقة الحمديدية ، ولم يكن يعنى بالحقيقة الحمديدية محمدًا رسول الله ، بل كان يعنى بها جميع الأنبياء من لدن آدم إلى محمد رسول الله ، وكان يطلق لفظ الإنسان الكامل على جميع من تحققت بوجودهم كل معاني الوجود ، وأهم هؤلاء هم الأنبياء والأولياء ، ومن إليهم .

(١) رسالة القشيري من ١٦٠

(٢) من ١٦٣ نفس المصدر

الفصل الثالث

الخانقاه

كان المتصوفة يخلون إلى أنفسهم وإلى عبادة الله تعالى في أما كن خاصة عرفت في المصور المتأخرة باسم الخوانق جمع خانقاه . وكان هذه الأما كن التي نشير إليها أصل من السنة ، وهو ما أثر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من أنه « اتخذ لفقراء الصحابة والذين لا يأوون إلى أهل ولا مكان مكاناً في مسجده كانوا يقيمون به ، عرفوا بأهل الصفة (١) » .

ومنذ ذلك الوقت وحكام المسلمين وأمرائهم وذوو اليسار منهم يعنون عناية كبرى بإيواء الفقراء من المسلمين ، في أما كن يوفرون لهم فيها أسباب الراحة ، ويعفونهم من رقي المش ، ويتركونهم للعبادة والعلم . وهنا يقول المقرئى : إن أول من اتخذ بيتاً للعبادة فجمع فيه العبادة ، وجعل لهم ما يقوم بمصالحهم هو زيد بن صوحان في خلافة عثمان بن عفان » ويحكى ابن الجوزى عن رجل صوفى اسمه على ابن إبراهيم الحصرى المتوفى عام ٣٨٠ هـ أنه كبرت سنه ، فصعب عليه الحج ، إلى الجامع ، فبنى له الرباط المقابل للجامع المنصور (٢) .

ومن ثم كانت الربط — وهى بيوت صغيرة للعبادة تبنى في خارج المدن — أول ما تهجت إليه عناية المسلمين ، فأقاموها وأطلقوا عليها هذا الاسم . والرباط في الأصل اسم حربى لا تفر الذى يربط فيه الجنود لمجاهدة العدو ، ثم انتقل

(١) خطط المقرئى ج ٤ ص ٢٤٤

(٢) متر نقلا عن المنتظم لابن الجوزى مخطوط يدلين ص ١١٩

إلى الدار التي يقيم فيها المتصوفة لمجاهدة النفس . وإلى جانب هذه الربط كانت ثم أما كن أصغر منها ، وربما كانت جزءاً منها ، هي الزوايا ومفرداتها زاوية . والزاوية ركن الدار ، ثم أصبحت تطلق على الدار الصغيرة التي لا تقسم لأكثر من شخص في الغالب ، أو أشخاص قليلين في النادر ، ينقطعون فيها لعبادة الله .

والظاهر أن الأمر قد استمر على هذا النحو إلى حدود الأربعمائة من سنى الهجرة كما يقول المقرئى ، وإذا ذلك ظهرت مؤسسة إسلامية كبيرة لهذا الغرض من الأغراض الدينية العظيمة ؛ وهذه المؤسسة هي : الخانقاه

وهو لفظ فارسي معناه في الأصل المائدة أو المسكان الذي يأكل فيه الملك ؛ ثم أطلق على هذه الدور الفخمة التي يقوم على إنشائها الملوك والأمراء المتحمسون للدين من أجل أغراض شتى . منها إيواء الغرباء من المسلمين ، والسماح لهم ولأسرهم بالإقامة في هذه الدور ، ثم القيام على معيشتهم وعلى تثقيفهم كذلك . أما الصلاة فإنهم يؤدونها في قاعة عامة يسمونها (بيت الجماعة) . غير أن الجمعة لا تقام في الخوانق ، فكان على المتصوفة أن يغادروها كل جمعة إلى مسجد من مساجد المدينة ، وكان لخروجهم يوم الجمعة مشهد جميل يفرى الناس جميعاً برؤيتهم والتبرك بهم .

حكى المقرئى قال (١) :

وأخبرني الشيخ أحمد على النصير رحمه الله أنه أدرك الناس في يوم الجمعة يأتون من مصر (القساط) إلى القاهرة ليشاهدوا صوفية خائفاء سعيد العبداء ؛ (وسبأني الكلام عليها) عندما يتوجهون منها إلى صلاة الجمعة بالجامع الحاكى ، كي تحصل لهم البركة والخير بمشاهدتهم ، وكان لهم في يوم الجمعة هيئة فاضلة . وذلك أنه يخرج شيخ الخانقاه منها وبين يديه خدام الرتبة الشريفة ؛ قد حملت على رأس أكبرهم ؛ والصوفية مشاة يسكون ويخفرون إلى باب الجامع الحاكى الذي يلي المنبر . فيدخلون إلى مقصورة كانت هناك

على يسرة الداخل من الباب المذكور تعرف بتقصور البسلة ، فإنه بها إلى اليوم بسلة
قد كتبت بحروف كبار ؛ فيصلى الشيخ تحية المسجد تحت سحاية منصوبة له دائما ، وتصلي
الجماعة ، ثم يجلسون وتفرق عليهم أجزاء الرمة فيقرأون القرآن ، حتى يؤذن المؤذن فتؤخذ
الأجزاء منهم ويشتغلون بالتركم واستماع الخطبة ، وهم منصفون خاشعون . فإذا قضيت
الصلاة والدعاء بعدها ، قام قارئ من قراء الخانقاه ، ورفع صوته بقراءة ما تيسر من
القرآن ، ودعا للسلطان صلاح الدين ، ولواقف الجامع ولسائر المسلمين . فإذا فرغ قام الشيخ
من مصلاه ، وسار من الجامع إلى الخانقاه والصوفية معه ، كما كان توجههم إلى الجامع .
فيكون هذا من أجهل عوائد القاهرة . والظاهر أن حركة انتشار الخوانق تشبه من
قريب أو بعيد حركة إنشاء المدارس وتفتن بها ، وقد رأينا أن المدارس ظهرت أولا في
إيران ^(١) وما حولها من الجهات ثم انتقلت منها إلى العراق ، ثم إلى الشام ومصر . والمهم
أنه كما كان بنو أيوب تلامذة الأتابكة السنيين في الجهاد من أجل الدين ، وكما كانوا
تلامذتهم في ابتناء المدارس التي أكثر منها صلاح الدين ، فكذلك كان بنو أيوب
تلامذة الأتابكة في العناية بهذه المعابد الكبيرة التي يقضى فيها المتصوفة حياتهم ، ويفرغون
فيها لدعوتهم أن ينصر الله المسلمين في مشارق الأرض ومغاربها . يدلنا على هذا القصد
الأخير ما حكاه لنا ابن واصل عن نور الدين (أن أصحابه قالوا له يوما : إن لك في
بلادك ادرارات كثيرة وصلات عظيمة للفقهاء والفقراء والصوفية والقراء ، فأواستعنت الآن
بها لكان أمثل . فغضب وقال « والله أنى لا أرجو النصر إلا بأولئك فانما ترزقون
وتنصرون بضمفائكم . كيف أقطع صلوات قوم يقاتلون عني وأنا نائم في فراشي بسهام
لا تخطى . وأصرفها إلى من لا يقاتل عني إلا إذا رأي بسهام قد تخطى . وقد تصيب

(١) ذكر متر في كتابة أن السكرامية أصحاب محمد بن كرام هم الذين أنشأوا أكبر عدد من
الخوانق ، وذكر المقدسي أنه كان لهم خوانق كثيرة بإيران وما وراء النهر ، كما كان لهم خوانق
في بيت المقدس ، وكان لهم فوق ذلك كله محلة بالقسطنطينية (كتاب متر السابق المذكور ص ٢٠ الترجمة
العربية) .

ثم إن هؤلاء القوم لهم نصيب في بيت المال أصرفه إليهم كيف أعطيه غيرهم ؟ فسكتوا^(١) »
فلما استبد صلاح الدين بتلك مصر بعد موت العاضد وغير رسوم الدولة الفاطمية ،
ووضع من قصر الخلافة ، وأمكن فيه أمراء دولة الأكراد ، عمل هذه الدار — يريد دار
مسجد السعداء —^(٢) بالقاهرة برسم الفقراء الصوفية الواردين من البلاد الشاسمة ، ووقفها
عليهم في سنة ٥٦٩ هـ وولى عليهم شيخا ، ووقف عليهم بستان الحبابية بجوار بركة الفيل
خارج القاهرة ، وقسارية الشراب بالقاهرة ونواحى أخرى .

وشرط أن من مات من الصوفية وترك عشرين دينارا فما دونها كانت للفقراء ولا
يترض لها الديوان السلطاني ، ومن أراد منهم السفر يعطى تسفيره ، ورتب للصوفية في
كل يوم طعاما ولحا وخبزا ، وبقي لهم حماما بجوارهم ، فكانت أول خانقاه عملت بمصر ،
وعرفت « بدويرة » الصوفية ، وسمت شيخها بشيخ الشيوخ . وكان سكانها من الصوفية
يعرفون بالعلم والصلاح وترجى بركتهم ، وولى شيختها الأكاير والأعيان كأولاد شيخ
الشيوخ بن حموية ، مع ما كان لهم من الوزارة والأمانة ، وتدير الدولة وقيادة الجيوش
وتقدمة المساكر^(٣) .

ويؤخذ من كل ذلك أن صلاح الدين هو أول من أحدث الخوانق في مصر ، وأنه
جري في ذلك على سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم في إيواء الغرباء من المسلمين ، وإعداد
الأماكن التي تصلح لإقامتهم ، وإجراء الأرزاق التي تعفيهم من مذلة السكسب ، وتتيح
لهم التفريغ للعبادة والعلوم .

ثم أتى المماليك فجروا على سنة بنى أبواب في بناء هذه الدور ، وأنفقوا عليها يومئذ

(١) مفرج السكرتير لابن واصل ٩ من ٨٣ مخطوط بحاجمة فؤاد

(٢) سعيد السعداء هو أحد الأساقفة المندسكين خدام القصر الفاطمي ، وعشق الخليفة المنتصر
تل سنة ٥٤٤ هـ وكانت داره مقابل دار الوزارة وسكنها من الوزراء طلحة بن رزيك ، وشاور
ابن جبير ثم ابنه السكندر ثم حولها صلاح الدين خانقاه .

(٣) المخطوط للمقرئ ج ٤ من ٢٧٣

عن سعة . وأن كانت المدة التي حكمها الدولة الأيوبية — وهي نحو عشرين سنة — أكثر من أن تنسج لبناء الخوانق الكثيرة ، فقد كان لدى الممالك المتسعة من الوقت ، كما كان لهم متسع من الثراء يكفى لبناء عدد لا بأس به من هذه الخوانق . ومن أهمها يومئذ على سبيل المثال :

الخانقاه البيهرية

بناها الأمير ركن الدين بيبرس الجاشنكير سنة سبع ومئمة للهجرة وذلك في موضع دار الوزارة . ومات فأغلقها من بعده السلطان الناصر قلاوون في سلطته الثالثة مدة من الزمان ، ثم أمر بفتحها بعد ذلك .

قال المقرئى : وهى أجمل خانقاه بالقاهرة بانياناً ، وأوسعها مقدارا وأتقنها صنعة . والشباك الكبير الذى بها هو شباك دار الخلافة ببغداد ، وكانت الخلفاء تجلس فيه ، وحده الأمير البساسيرى من بغداد ، لما غلب على الخليفة القائم العباسى ، وأرسل به إلى صاحب مصر . (١)

خانقاه سرياقوسى

بناها الملك الناصر محمد بن قلاوون ، وكانت فى أيامه من أجمل ضواحي القاهرة ، وقال المقرئى فى سبب بنائها . إن الناصر ركب كعادته للصيد ، وبينما هو فى الطريق إذ انتابه ألم شديد كاد يقضى عليه ، فنزل عن فرسه ولسكن الألم تزايد عليه ، فذكر إن عافاه الله أن يبنى فى هذا الموضع مكانا يتعبد الناس فيه لله تعالى . ولما عاد إلى قلعة الجبل ، وشفى من مرضه ، سار بنفسه إلى الموضع الذى انتابه فيه المرض ، وصحبه جماعة من المهندسين ، واختط هذه الخانقاه . وكان ذلك فى عام ٧٢٣ هـ . وجعل فيها الناصر مائة خلوة لمائة صوفى ، وبنى بجانبها مسجدا تقام به الجمعة ، وبنى بها حماماً ومطبخاً . فلما كانت سنة خمس وعشرين وسبعمائة كل ما أراد من بنائها ، وخرج إليها بنفسه ومعهم الأمراء والقضاة ومشايخ الخوانق ، ومدت هناك أعمدة عظيمة (٢) .

(١) حسن المحاضرة ج ٢ ص ١٤٣ (٢) خطط المقرئى ج ٢ ص ٤٢٢

مآئناه فصوص

بنيت بالقرافة سنة ست وثلاثين وسبعمائة . وأول من ولي مشيختها شمس الدين محمود الأصمغاني الإمام المشهور صاحب التصانيف المشهورة . وكانت من أعظم جهات البر ، وأعظمها خيرا ، إلى أن حصلت الحن سنة ست وثمانمائة فتلاشى أمرها كما تلاشى غيرها (١) .

مآئناه سبغ

بناها الأمير الكبير سيف الدين شيخو العمري . ابتدأ عمارتها في المحرم سنة ست وخمسين وسبعمائة . وفرغ منها سنة سبع وخمسين . ورتب فيها أربعة دروس على المذاهب الأربعة ، ثم درس الحديث ودرسا للقراءات ومشيخة لسماع الصحيحين . ومات شيخو بعد الفراغ من هذه المآئناه بسنة ، وشرط في شيخها الأكبر — وهو شيخ الحنفية بمصر — أن يكون عارفا بالتفسير والأصول ، وألا يكون قاضيا . وهذا الشرط عام في جميع أرباب الوظائف بها .

وأول من تولى المشيخة بها الشيخ أكمل الدين محمد بن محمود الباهقي ، وأول من تولى تدريس الشافعية بها الشيخ بهاء الدين بن الشيخ تقي الدين السبكي . وأول من تولى تدريس المالكية بها الشيخ خليل صاحب المختصر . وأول من تولى تدريس الحنابلة بها قاضي القضاة موفق الدين (٢) .

إلى غير هذه الأماكن الكريمة التي أعدها الملوك والسلاطين المالكات للعلم وللعبادة ، وقد أعانهم على بنائها يومئذ ما كانوا يملكون من الأموال الوفيرة ، وما كانت تنعم به البلاد على أيامهم من الرخاء والسعة .

(١) حسن المحاضرة ج ٢ ص ٤٣

(٢) نفس المصدر المتقدم

الحياة في رايغل الخانقاه :

ولكن كيف كانت الحياة في داخل هذه الخوانق ؟ وهل كان المتصوفة على اتصال بالحياة في خارجها ؟ وكيف كانت منزلة المتصوفة بين الناس عامة ؟ ثم هل كان المتصوفة كلهم طبقة واحدة ؟

كل هذه وأمثالهأ أسئلة ترد على ذهن الباحث في التصوف الإسلامي كنظام اجتماعي وديني معاً . والإجابة عنها تكشف لنا عن جوانب في الحياة المصرية كان ينطلق منها بخور الدين ، وتشع فيها حرارة الإيمان الذي يملأ قلوب المتصوفة من المسلمين ، ويلمع من خلالها العقل المصري والمزاج المصري في أثناء القرون الوسطى .

فأما الحياة في داخل هذه الخوانق ، فتؤخذ من النصوص التي قدمناها أنها إلى أن توصف بالترف والسعة أدنى منها إلى أن توصف بالفقر والخشونة ، ولم لا يكون الأمر كذلك ؟ وإنما يؤتى لهم فيها بطعامهم وشرابهم ، ويسهر على راحتهم فيها ملوكهم وحكامهم ، ويتناس هؤلاء جميعاً في تزويد هذه البيوت الدينية بالآثاث الفخم والرياش الفاخر . وربما كان فيما سقناه من أن السلطان الملك الناصر شرط أنه من مات من الصوفية وترك عشرين ديناراً فما دونها كانت للفقراء ، ولا يتعرض لها الديوان السلطاني « ما يبدل صراحة على أن أولئك الفقراء كانوا يحصلون على أموال تزيد عن حاجتهم مع أنهم قدموا إلى الديار المصرية بغير مال ولا متاع .

ومع هذا فن الحق أن يقال إن متصوفة مصر في العصور الوسطى لم يكونوا يعيشون لبطونهم ، وإن حياتهم لم تكن كلها طعاماً وشراباً ونمياً ومتاعاً ، بل كانوا يشتغلون دائماً بالعلم ، وكان يقد إلى الدار التي يقيمون فيها كثيرون من العلماء والفقهاء ليلقوا عليهم دروساً في الحديث ، وفي الفقه . ومع ذلك فالذي يميل إليه الباحث أن مقدار العلم الذي كان يدرس في هذه الدور وأمثالهأ كان أقل درجة من مقدار العلم الذي كان يلقي بالمدارس خاصة . نعرف ذلك من أن العلم الذي اشترطه الناس في الفقيه كان فيما

يظهر أكثر من العلم الذى اشتراطوه فى الفقير أو المتصوف ، ولو ان ذلك لم يمنع قط من أن نطفر أحيانا كثيرة بشخصيات عظيمة جمعت بين الفقه والتصوف .

وإذا قلنا إن الشيوخ المقيمين بهذه الأماكن كانوا من الفرياء النازحين من البلاد الأخرى بأولادهم ، كان معنى ذلك أن النساء كن يقمن فيها مع أزواجهن ، وكن يفرغن منهم للعبادة والزهادة . على أن أكثر المتصوفة كانوا لا يشعرون براحة مع أزواجهم لسوء أخلاق أولئك الزوجات ، حتى لقد مال بعض المتصوفة أخيراً إلى مذهب التجريد أو العزوبة ، وهو مذهب ليس إسلامياً ، ولكنه غلب على الصوفية فى القرن الرابع الهجرى ، وكان له أثر كبير فى حياتهم فى القرن الخامس . بل إن من الصوفية من أسرفوا فى هذا المذهب الأخير ، وهو مذهب التجريد على عادتهم فى الإسراف فى بقية المظاهر الحيوية الأخرى ؛ فذهبوا إلى أن الصوفية إنما يتزوجون فى الظاهر ، وذكروا عن أحد مشايخ الصوفية فى القرن الثالث الهجرى أنه عاش مع زوجته خمسة وستين عاماً دون أن يقربها ^(١) ! من أجل هذا أقبل الشعب المصرى على هؤلاء المتصوفة ، وبالف فى احترامهم والتمس البركة برؤيتهم ، أو التقرب منهم ، وكان الحكام أنفسهم أسبق من الشعب نفسه فى كل ذلك .

حكى عن أحد أولاد الملك الكامل ، وهو الملك الأشرف موسى ، أنه أوصى أن يكفن بعد موته فى ثوب أحد الفقراء ^(٢) .

وحكى عن أحد ملوك بنى أيوب ، وهو الملك المعظم سليمان بن شاهنشاه بن عمر بن شاهنشاه - وكان ملكاً على اليمن بين عامى ٦١١ ، ٦١٢ - أنه كان فقيراً يحمل الركوة على كتفه ، وينتقل منه الفقراء من مكان إلى مكان ^(٣) .

(١) أنظر ترات الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع للاستاذ « متر » فصل الدين . علا عن كتاب كشف المحجوب ص ٣٦٢
(٢) شفاء القلوب ص ٢٥ مخطوط
(٣) نفس المصدر السابق ص ١١١

وأكثر من هذا وأدل منه على عناية بنى أيوب بالمتصوفة، وصيلاهم العظيم إلى احترامهم
والقبرك بهم، ما حكى عن الملك الأشرف موسى الذى مر ذكره، من أنه قدم إليه النظام بن
أبى الحديد، ومعه نعل النبي صلى الله عليه وسلم، فأحضره وقام قائما للنعل، ونزل من الإيوان
وقبلها ووضعها على عينيه، وبكى وخلع على النظام وأعطاه نفقة وأجرى عليه جارية ^(١)
لست بحاجة إلى القول إن كل هذه أفسكار ليست من الدين نفسه فى شيء، ولو
بعث النبي العربى نفسه لأنكرها ولم يبق منها على شيء؛ ولكن ليس ذلك مما
يبحث عنه العلم؛ إذ العلم يبحث فى هذه الأفسكار من حيث دلالتها على عقلية الجمهور
ومن حيث تأثيرها فى المجتمع.

الفصل الرابع

طبقات المتصوفة

كانت الخصوصية شديدة على الدوام بين الفقهاء والمتصوفة ، لأن الفقهاء يتناولون ظواهر العبادات ، والمتصوفة لا يبالون كثيراً بهذه الظواهر . ثم لما ظهر المتكلمون فيما بعد تحولت خصوصية المتصوفة إليهم ، وذلك لأن المتكلمين يعتمدون أولاً على العقل ، وجمهور المتصوفة يعتمدون على الذوق .

ولسكن إسرار الناس في احترام المتصوفة من ناحية ؛ وإسرار المتصوفة في النظر إلى أنفسهم من ناحية ثانية جعلهم على أن يغيروا من أخلاقهم شيئاً فشيئاً مع الزمن ، مع أن الشذوذ الخلقي كان ينبغي أن يكون أبعد ما يتصف به هذه الطبقة ، نظراً لمتعتها باحترام الشعب والحكومة ، وهو احترام يصل أحياناً إلى مرتبة التقديس .

من أجل ذلك علت شكاوى الفقهاء والمتكلمين من المتصوفة ، فسكتب ابن حزم في الأندلس ، والقشيري في نيسابور كتباً ترمى إلى الحد من الفساد الذي تورط فيه المتصوفة . أما الأول فشكا من ظهور نزعة جديدة عندهم ترمى إلى عدم المبالاة بالشريعة ، كما شك من أنهم ادعوا أن في أولياء الله تعالى من هم أفضل من جميع الأنبياء والرسل ، ذاهبين بزعمهم إلى أن من بلغ الغاية القصوى من الولاية سقطت عنه الشرائع من صلاة وصيام وزكاة ؛ وحلت له الحرمات من زنا وخمر وغير ذلك ؛ فاستباحوا نساء غيرهم وقالوا : إننا نرى الله ونكلمه ، وكل ما قذف في نفوسنا فهو حق .

وأما الثاني وهو القشيري فقد ألف رسالة قيمة في التصوف ، آتى فيها بسير المشهورين من الصوفية ، لتكون هذه السير وأشباهاها رادعاً لهم ، وداعياً في الوقت نفسه إلى صلاحهم .

واشتملت رسالة القشيري فوق ذلك كله على طائفة كبيرة من الحكايات الفريية التي نسبت إلى المتصوفة الأقدمين ، لا لفرض غير إثارة الإعجاب بهم ، والتحمس لهم ، والسمو بأقدارهم إلى الدرجة التي لا تسمح بفساد خالق مهما كان نوعه (١) .

ومهما تكن أخلاق المتصوفة ، ومهما تكن حياتهم الاجتماعية فإن الذي يميزنا هو البحث عنهم من الناحية العقلية ، وهنا يمكن أن نقسم المتصوفة إلى ثلاث طبقات :
 طبقة أولى — يوصف أفرادها بالفكر وسعة العقل ، إلى جانب أنهم موصوفون بالوجد والذوق . وهؤلاء هم المتأزرون من المتصوفة ، ككتاب الدين السهروردي المقتول في الشام ، وعمر بن القارص في مصر . وهذه الطبقة هي التي تمثل التصوف الإسلامي في أمي درجاته وأبعدها في الوقت نفسه عن الدين الإسلامي في أبسط حالاته ، لأن التصوف الذي تمثل هذه الطبقة هو التصوف المتأثر بعناصر أجنبية من فارسية ، وهندية ، ويونانية ، ومسيحية وهي هذه العناصر التي تبعد بنا عن الفكرة الإسلامية ، كما شرحها النبي نفسه والخلفاء من بعده .

وطبقة أخرى — قصرت همها على العناية بالفقه ، واكتفى أصحابها بالجمع بينه وبين التصوف ، وجاء هذا التصوف نفسه مستمداً من الكتاب والسنة ، وتقع أصحابه بمذهب بسيط المعالم في وحدانية الله تعالى . ومن رجال هذه الطبقة الشيخ عبد الرحمن الفتاوي وتلميذه الصباغ ، وغيرها من أواياء مصر في ذلك الوقت .

وطبقة ثالثة — لاحظ طامع تفكير ، ولا تغفل بشئ من التفقه في الدين ، ونعني بها طبقة الدراويش . ومنهم الدماميني ، والسيد أحمد البدوي ، وابن أبي الحديد الذي ذكره مع الملك الأشرف موسى وغيرهم . وفي كتاب السهروردي المقتول أحمد (حكمة الإشراق) تقسم للحكايات إلى طبقات أو مراتب بحسب البحث والتأله (يريد التفكير والتدبر) أهمها ما يأتي :

(١) ولن يجب أن يلم ببعض هذه الحكايات التي تشير إليها أن يرجع إلى رسالة القشيري وإلى غيرها من الرائج ومنها عجائب الخلق للقرظي ، وروضة الناظرين للقرظي ، والمناقب لابن الجوزي ، وكشف الحجاب لليعقوبي وغيرها .

أولاً - حكيم إلى متوغل في التأله ، ولكنه عديم البحث في الوقت نفسه ؛ وهو كما كثر الأنبياء ، وأكثر الأولياء من الصوفية .

ثانياً - حكيم بجائفة ، ولكنه عديم التأله ، ومثله أرسطو والفارابي وابن سينا .
ثالثاً - حكيم إلى متوغل في الأمرين معاً ؛ وهما البحث والتأله ، وهذا الحكيم في نظرهم أندلس من السكبريت ، الآخر ، ومثله صاحب حكمة الإشراف نفسه ، وهو هنا السهروردي المقتول .

وعن هذا الرجل نريد أن نتحدث قليلاً ما الأمرين :
أولها : النظر إليه على أنه من أوضح الأمثلة على هذه الطبقة كما قلنا .
وثانيهما : اتصال السهروردي المقتول بملوك بني أيوب ممن حكموا مصر ، وكونه الرجل الذي أمر صلاح الدين بقتله .
واعتبر التاريخ قتله غلطة كبرى من صلاح الدين ، رغم أن السلطان في ذلك عذراً من غيرته على عقائد السنة .

السهروردي المقتول

وهو شهاب الدين أوجعفر ، ولد عام ٥٣٩ هـ وتقدم بغداد ، وظهر بها ظهوراً واضحاً ، واشتهر فيها بالفقه والتصوف .
والسهروردي المقتول هو شهاب الدين أبو الفتوح يحيى بن حبيش بن أيرك ، ولقبه المؤيد بالملكوت ، ولد بسهرورد إحدى قرى عراق العجم ، وذلك عام ٥٤٩ هـ وقتل في عام ٥٨٧ هـ ، وأخذ الفقه والحكمة عن أستاذه الشيخ الإمام محمد الدين الجلي ، ولزمه زماناً ثم أمقل في البلاد حتى وصل إلى هاردين ولقى بها فخر الدين المازدي وصحبه . وكان للمازدي شديد الإعجاب بالسهروردي ، وكان يقول عنه « لم أر في زمانى أحداً مثله والسكنى أحسن عليه من شدة حدته وقلة تحفظه » . ثم رحل السهروردي بعد ذلك إلى حلب ، ولقى بها الملك الظاهر بن السلطان صلاح الدين الأيوبي ، وذلك عام ٥٧٥ هـ فأكرمه

الملك الظاهر، ومال إليه وأعجب به . وأحدثت الصداقة التي نشأت بينهما غيرة كبيرة في قلوب الفقهاء بحلب، فوشوا بالسهروردى لدى السلطان صلاح الدين ، وكتبوا إليه (أن أدرك ولدك، وإلا فسدت عقيدته) فكتب السلطان صلاح الدين إلى ابنه أن أجمع له طائفة من العلماء لمناظرته ، ففعل الملك الظاهر ذلك ، وناظر السهروردي علماء حلب ، وظهر عليهم فزاد غيظهم منه وكيدهم له : حتى حملوا السلطان صلاح الدين على أن يأمر بقتله ، ومقتل بتهمة الإلحاد والزندقة ، بعد أن أفقى فقهاء حلب بذلك . وتم هذا في عام ٥٥٨٧ أعني قبل الأربعين من عمره . ويقول المؤرخون عن السهروردي أنه حين تحقق موته كان كثيراً ما ينشد قوله :

أرى قديمى أراق دمي وهان دمي فها ندمي^(١)

أما ثقافة السهروردي فكانت قوامها الفقه والأصول والمنطق وعلم السيميا والحكمة بجميع فروعها . وقد استوعب كل هذه الثقافة استيعاباً حسناً . وكان يعيب على معاصريه جهود الفكر وقلة المحصول . وفي ذلك يقول « شر القرون ما طوى فيه بساط الاجتهاد ، وانحسم باب المكاشفات ، وانسد طريق المشاهدات » .

حكى الآمدى أنه اجتمع بالسهروردي في حلب ، فقال له السهروردي لابد أن أملك الأرض . فقال الآمدى من أين لك هذا ؟ قال السهروردي « رأيت في المنام كائى شربت ماء البحر كله . فقال الآمدى امل هذا يكون اشتهار العلم أو ما يناسبه . قال الآمدى : فرأيت لا يرجع عمافى نفسه^(٢) . وقد استدلل بعض الناس في زمانه على شذوذه وحنونه بهذه الحكاية وأمثالها . والواقع أن السهروردي لم يكن به شيء من ذلك ، وإنما كان يميل في كلامه دائماً إلى التعبير عن أفكاره بطريق الرمز والإشارة ، أو كان يصدر في تعبيراته عن حالة من حالات الذوق لانهقل . والسهروردي في ذلك شبيه بغيره من المتصوفة ، لولا أن رموزه كان أكثرها مستمداً من الفلسفة اليونانية من جهة ، والديانة الفارسية من جهة ثانية .

(١) أكبر الظن عندنا أن هذا الشعر ليس من وضع السهروردي ، وإنه من وضع خصمه تشيعاً عليه .
(٢) أنظر النجوم الزاهرة في وفيات عام ٥٨٧ ، مطبعة دار الكتب .

وسيفظهر لنا ذلك بوضوح في حديثه عن النور والظلمة ، وهما المحوران اللذان تدور حولهما أبحاثه في التصوف . وذلك أن السهروردي لم يكن صوفياً فقط ، وإنما كان صوفياً وفيلسوفاً معاً . بل إنه ليصحح أن يكون أروع مثل من أمثلة هذه الطبقة الأولى من طبقات المتصوفة ، وهي طبقة أخذت بحظ كبير من الحكمة والفلسفة . فما نوع الحكمة التي ظهرت في تصوف هذا الرجل ؟ أو بمباراة أخرى ما كنه النزعة التي نزع إليها السهروردي في تصوفه ؟

المشهور عن السهروردي أنه بنى طريقته في التصوف على حكمة يقال لها « حكمة الإشراق » . وله كتاب بهذا الاسم نفسه يوضح المذهب الذي اختاره في التصوف ؛ وهو مذهب وسط بين التصوف المعتمد على الذوق ، وبين الفلسفة المستندة إلى العقل . والسهروردي في مذهبه هذا متأثر كل التأثير بالأفلاطونية الحديثة من جهة ، وعذاهب القرس من جهة ثانية . فمذان هما المصدران اللذان استقى منهما السهروردي طريقته .

فما المقصود بحكمة الإشراق ؟ تعرض حاجي خليفة في كتابه كشف الظنون لذلك فقال : « إن للدين والفلسفة موضوعاً واحداً ، وهو الخير الأسنى الذي هو فضيلة وسعادة سما ، ومعرفة هذا الخير الأسنى تتضمن معرفة الله وصفاته وتنزيهه ، وأن هذه المعرفة يمكن أن تحصل من طريقين ، أحدهما طريق النظر ، وثانيهما طريق الزهد والذوق الصوفي . والذين يسلكون الطريق الثاني ، إذا كانوا يمتنعون الإسلام ويستغلون تعاليمه على وجه من أوجه الاستغلال فهم الصوفية . أما إذا لم يكونوا كذلك ، وكانوا يضطعنون الذوق ويأتون في مذاهبهم بما يتنافى وأحكام الشرع فهم الإشراقيون » . ومعنى ذلك أن حكمة الإشراق إلى أن تكون فلسفة بالمعنى الذي يعرفه أفلاطون وابن سينا أدنى منها إلى أن تكون تصوفاً بالمعنى الذي يعرفه الخلاج وابن عربي . والفرق عند السهروردي بين الفلسفة وحكمة الإشراق هو أن الفلسفة تعتمد على العقل والبحث ، وأن حكمة الإشراق تعتمد على الأنوار الروحية التي تشبه المشاهدات الحسية . والمحوران اللذان تدور عليهما

حكمة الإشراف كما قلت هما النور والظلام ؛ يرمز بهما السهروردي كما نعلم القمر إلى الخير والشر ؛ كما يرمز إلى المقول (بالأنوار) وإلى الذات الإلهية بنور الأنوار ، وإلى الأجسام المظلمة (بالبرازخ) وهكذا .

على أن هذه الأنوار نفسها مراتب تنتهي بنور الأنوار الذي يطلق عليه السهروردي أسماء عدة منها : (النور المحيط) و (النور القهار) و (النور القدسي) و (النور القيوم) و (النور الأعظم) . وهو محيط لأنه يحيط بالأنوار كلها اكماله ونفوذ إشراقه . وهو قهار لأنه يقهر جميع الأنوار . وهو قدسي لأنه منزّه عن النقص . وهو قيوم لأن قيام الشكل به وهكذا . وهذا النور الأعظم لقوة إشراقه أوفرط إشراقه لا تستطيع الحواس أن تدركه ولا تستطيع الوصول إليه . وهذا النور الأعظم واحد غير متعدد ، وكل مادونه يفتقر إليه ويستمد الوجود منه . ويشرح لنا السهروردي صفات هذا النور المقدس على نحو يذكر ببجود المعزلة في إثبات صفات الله تعالى . فيقول السهروردي إن نور الأنوار حتى بذاته لا بحياة خارجية عنه . عليم بذاته لا يعلم خارج عنه ، قادر بذاته لا بقدرة بعيدة عنه الخ . ثم يقول السهروردي إنه عن نور الأنوار تصدر جميع الموجودات على اختلاف مراتبها ، وعلاقة الأنوار بنور الأنوار علاقة الأدنى بالأعلى ، فلا أعلى على الأدنى نوع من القهر ، وبالأدنى إلى الأعلى نوع من الشوق أو المشق . وبالقهر والحب ينظم الوجود كله في نظر السهروردي .

ولكن كيف يشرق نور الأنوار على مادونه من الأنوار ؟

هنا يجيب السهروردي بأن ذلك لا يكون بانفصال شيء من نور الأنوار ، وإنما هو نور إشعاعي على نحو ما يحدث من إشراق الشمس على الأرض ، فالشمس تنير الأرض بشعاعها ولكن بدون أن تأخذ الأرض شيئاً منها .

ويطلق السهروردي على النفس البشرية اسم الأنوار المدبرة ، ويرى أن النور المدبر إذا لم تقهره شواغل البرزخ (أي الجسم) كان شوقه إلى عالم النور القدسي عظيماً .

وكما عظم حظ النور المنير من النورية ، بمنحليته عن الجهل وتحليه بالعلم ، ازداد محبة
وشوقا إلى النور القدسي ، وازداد بهذا سعادة وهناء في حقيقة الامر ، وأشرق عليها نور
الأنوار إشراقات شبيهة بالدوائر الفلسفية يحيط بعضها ببعض .

والخلاصة في مذهب السهروردي أنه مذهب بني على نظرية الإشراق ، وهي نظرية
يونانية قديمة ؛ عرفها الشرق بطريق الأفلاطونية الحديثة . وفي مذهب هذا الفيلسوف أن
الطريق إلى التصوف هو الذوق أو الشوق ، ونذوق الحقيقة العنينا والوصول إلى النور
الاسمي ، ومعرفة ما يصدر عنه . والشوق هو الذي يصل النفوس البشرية بمخالقها « فترى
في جواره ما لا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر ؛ من مشاهدة
النور الحق والانسجام في بحر النور . وهكذا النفوس الفاضلة إذا خلصت من ظلمة
المياكل ، وأشرقت على شرفات المنكوت بنور الله انكشف لها ما لا يناسبه انكشاف
الاجسام إلا بصر بنور الشمس . ومن أنكر ما يحصل لهذه النفوس من الذات الروحانية
فهو غارق في بحار الشهوات الحيوانية » (١) .

(١) انظر كتاب: هياكل النور للسهروردي ص ٣٩ — ٤٣

الفصل الخامس

المتصوفة في مصر

أشرنا من قبل إلى أن التصوف يوشك أن يكون مصري النشأة كما ذهب إلى ذلك متر؛ لأن مصر كانت مهدا للرهبانية المسيحية ، وفي مصر ظهرت طائفة يقال لها الصوفية وكان ذلك حوالي عام ٢٠٠ هجرية

ويذكر لنا السيوطي في كتابه حسن المحاضرة طائفة ممن عاشوا بمصر من المتصوفة ومنهم :
(السيدة نفيسة) بنت الأمير حسن بن زيد بن الحسن بن علي بن أبي طالب رضي الله عنهم . كان أبوها أميرا لمدينة المنصور . ودخلت هي مصر مع زوجها اسحق بن جعفر الصادق ، فأقامت بها ، وكانت عابدة زاهدة كثيرة الخير ، وكانت ذات مال تحسن به إلى الزمنى والمرضى وعموم الناس . ولما ورد الشافعي مصر كانت تحسن إليه ، وربما صلى بها في شهر رمضان . ولما توفي أمرت بجهنزه فأدخلت إليها بمنزلها ، فصارت عليه وماتت هي في رمضان سنة ٢٠٨ هـ . وكان عزم زوجها على أن ينقلها ويدفنها بالمدينة المنورة ، فسأله أهل مصر أن يدفنها عندهم ، فدفنت بمنزلها بدير السباع — بحلة بين مصر والقاهرة .

ومن المتصوفة في مصر :

(ذو النون المصري) وهو ثوبان بن إبراهيم أبو القيس : من خير من أنجبهم مصر من المتصوفة ، وله ذكر في رسالة القشيري ، لأنه كان أستاذا مشهورا بالصوفية بالشرق .

ثار عليه أهل مصر ، وقالوا : أحدث هذا لم تتكلم فيه الصحابة ، وسعوا به إلى الخليفة

المعقول ، ورموه عنده بالزندقة ، فأحضره الخليفة من مصر على البريد ، فلما دخل مدينة (سر من رأى) وعظ الخليفة نفسه حتى بكى ورده إلى مصر معزراً مكرماً . !
وكان مولده بأخميم من مدن الصعيد ، وحدث عن مالك والأبيث وابن أبي عمير ، وروى عنه الجليلي وآخرون . وكان أواخر زمانه علماً وورعاً وخلاً وأديباً . ومات في ذي القعدة سنة خمس وأربعين ومائتين بعد حياة دامت تسعين سنة !^(١)

ومن متصوفة مصر : (أبو الحسن بن بنان بن محمد بن حمدان الحمال الواسطي) أحد مشايخ مصر ومقدميهم في العلم . قيل إنه مات في التيه ، وذلك أنه ورد عليه وارد ، فقام على وجهه فأت به .

وكان ذا منزلة عظيمة في النفوس ، وكانوا يضربون بهيادته المثل . وتوفي في رمضان سنة ست عشرة وثمانمائة ، وخرج في جنازته أكثر أهل مصر .

وشاع في مصر أن من كرامات هذا الشيخ أنه أنكر على ابن طولون شيئاً من المنكرات وأمره بالمعروف ، فأمر ابن طولون به فألقى بين يديه الأسد ، فكان الأسد يشمه ويحجم عنه ، فرقع من بين يديه وزاد تعظيم الناس له ، إلى غير ذلك من الكرامات التي رواها له السيوطي وغيره ممن كتبوا عنه^(٢) .

ثم في العصر الفاطمي ظهر بمصر صوفي أديب هو :

(ابن الكيزاني)

قال عنه صاحب الخريدة :

فتية واعظ مذكر ، حسن العبادة ، مليح الإشارة ، أكلامه رقة وحلاوة ، ولنظامه عذوبة وحلاوة ، مصري الدار ، عالم بالأصول والفروع ، عالم بالمعقول والمشروع ، مشهور له بالسنة القبول ، مشهود له بالتحقيق في علم الأصول ، كان ذا رواية ودراية بعلم الحديث ، إلا أنه ابتدع مقالة ضلَّ بها اعتقاده ، وزلَّ في مزلة سداذه ؛ وادعى أن أعمال العباد

(١) راجع حسن المحاضرة ج ١ ص ٢١٨

(٢) استحدثت عن الكرامات موضحين رأى علماء مصر فيها بعبارة قليلة .

قديمة ، والطائفة السكيرانية بمصر على هذه البدعة إلى اليوم مقيمة . واعتقد أن التنزيه في التشبيه ، عظم الله من ذلك كل أديب أريب ونذيل نذيه . وله ديوان شعر يشاهد الناس على تحصيله وتمظيمه وتبجيله . الخ (١) .

غير أن ابن سميد في كتابه المغرب لم يثن على ابن السكيراني ، ولا أعجبه شيء من شعره . وعندى أن العماد صاحب الخريدة يصح أن يكون حكمه الأدبي أصدق من حكم ابن سميد . وقد أورد العماد بعض أبيات من أشعار السكيراني تدل على ذلك .

ثم توالى ظهور المتصوفة والصالحين بالديار المصرية ، إلى أن كان عهد الدولة الأيوبية غشجت — كما رأينا — على هذه الحركة الصوفية وأقامت للمتصوفة ما رأينا من المؤسسات الدينية ؛ ثم تبعها في ذلك دولة المماليك .

واشتهر في مصر في هذين العهدين كثير من المتصوفة من أمثال عبد الرحيم الفتاوى ، وتلميذه أنى الحسن الصباغ . ومنهم ابن الفارض ، وأبو العجاج الأقصري ، وأبو الحسن الشاذلى ، والسيد أحمد البدوى ، وإبراهيم الدسوقي ، وشرف الدين الإخميمى ، أبى العباس المرسي الانصارى ، والمرشدى ، والنباني ، والدمايى ، وغيرهم ممن ملأت أضرحتهم قرى مصر وحواضرها ، حتى لا يقدر أن يمر أجنبي في بلادنا مصر دون أن يرى في كل مدينة منها ضريحاً لولى من أولياء الله تعالى . وفي ذلك ما يدل على ما سبق أن أشرنا إليه غير مرة من أن التصوف كان له أثر عميق في بلادنا ، بل أن هذا الأثر من العمق بحيث لا يدانيه في نظرنا أى أثر آخر . ونحن إذ نفص النظر عن هذه الأقلية الضئيلة من المتقنين ثقافة بعيدة نوعاً ما عن الدين الإسلامى ، يتضح لنا أن السواد الأعظم من الشعب المصرى كان غارقاً إلى آدانه في هذا التيار الجارف وهو تيار التصوف .

على أن مصر قد حظيت في تلك العصور بشخصية شاعر من أهلها كان على جانب عظيم من الذكاء والأخلاق ، وكان صادق البعد عن سلطان المادة والشهوات ، وكان

في عالم التصوف أمة وحده ، وكان صاحب مذهب صوفي خاص به ، وإن كان مذهبه مصبوغاً في جلته بالصبغة الفلسفية . ومن أجل ذلك صح أن يكون هذا الصوفي من خير من يمثلون الطبقة الأولى من طبقات المتصوفة ، وهي الطبقة التي منها السهروردي ، أو هي الطبقة التي قلنا أنها جمعت بين التصوف والفلسفة ، ثم هي الطبقة التي استطاعت أن تنظر إلى مختلف الشرائع والأديان على أنها واحدة . وهذا الشاعر الصوفي المسمى هو :

شعر بن الفارض

أبو حفص عمر بن أبي الحسن علي بن المرشد بن علي . يلقب بشرف الدين . يذكر ابن خلكان — وهو من عاش في عصر واحد مع ابن الفارض — أن ولادة هذا الصوفي الشاعر كانت بمصر في رابع ذي القعدة سنة ٥٧٦ هـ ، وأنه توفي في ثانی جمادی الأولى سنة ٦٣٢ هـ .

وكان والد هذا الشاعر يعيش في حماة ، ثم قدم إلى مصر واشتغل فيها بإثبات فروض النساء على الرجال بين يدي الحكام ، ومن ثم غلب عليه اسم « الفارض » ، ولا ندرى إن كان ذلك في عهد الدولة الفاطمية أو الأيوبية . أما الشاعر نفسه فقد أدرك أربعة من ملوك هذه الدولة ؛ وهم صلاح الدين وابنه العزيز ، ثم العادل وابنه الكامل .

وفد عرفنا كيف أن سياسة بني أيوب اقتضت أن تعنى دوائهم عناية كبرى بالتصوف ، وكيف أن السلطان صلاح الدين أنشأ خاقان سعيد السعداء ، مقدما شيخها على جميع الشيوخ ، وجاعلا إدارتها إلى الأمراء والأكابر والوجوه . ومن هنا كانت حياة هذا الصوفي العظيم — وهو ابن الفارض — مسيطرة للروح العامة في عصره .

وإن الفارض وإن كان من أصل شامي — إلا أنه كان مصرياً بمولده ونشأته وخلقه وذوقه ، ثم مذهبه في صبغة الشعر في نهاية الأمر .

وصفه حفيده على فقال : « كان رحمه الله معتدل القامة ، ووجهه مشرب بحمرة زاهرة ، وإذا استمع وتواجد وغلب عليه الحال يزداد وجهه جمالا ونورا ، ويستدر العرق من سائر جسده ، حتى يسيل تحت قدميه على الأرض . وكان عليه نور وخفر وجلال وهيبة ، وكان إذا مشى في المدينة يزدحم الناس عليه يلتصقون منه البركة والدعاء ، ويقصدون تقبيل يده ؛ فلا يمكن أحداً من ذلك بل يصاغفه ، وكانت ثيابه حسنة ورأبته طيبة . وكان إذا حضر في مجلس يظهر على ذلك المجلس هيبة وسكينة ووقار » (١) .

« ونشأ ابن الفارض تحت كنف أبيه في عفاف وحيانة ، وعبادة وديانة ، بل زهد وقناعة ، وورع أسدل عليه لباسه وقناعه . فلما شب وترعرع اشتغل بفقه الشافعية . وأخذ الحديث عن ابن عساكر ، وعن الحافظ المنذرى وغيره . ثم حبيب إليه الخلاء وسلوك طريق الصوفية ، فترهد وتجرّد » (٢) .

وبدأ الشاعر سلوكه هذا بطوافه في (وادي المستظمين) بجبل المقطم ، يصل فيه الليل بالنهار ، ثم يسرف على نفسه فيروضها على ترك الطعام والشراب والمقام ، ويستمر على هذا النحو أياما قد تبلغ العشرة ، يعود بعدها إلى طمانته وشرابه ، ثم لا يلبث أن يرجع إلى استئناف جهاده ، وهكذا حتى يبدؤ له أن يعود إلى منزل والده ، ولكن لا يفهم فيه إلا رينما يتحرك الشوق في قلبه إلى الوادي مرة أخرى .

وكان والده يومئذ « خليفة الحكم » للملك العزيز بمصر والقاهرة ، وبقي يشغل هذا المنصب حتى سئل يوما ما أن يكون « قاضي القضاة » ، فامتنع ونزل عن الحكم ، واعتزل الناس ، وانقطع إلى الله تعالى بقاعة الخطابة في الجامع الأزهر ، وبقي كذلك حتى مات . وتعود إلى الشاعر نفسه فتراه مكباً على رياضته النفسية الشاقة في وادي المستظمين

(١) كتاب اللد القامش في شرح ديوان سيدي عمر بن الفارض رقم ١٠٩٧ ، مدار الكتب المصرية

(٢) شذرات الذهب الجزء الخامس ص ١٤٩

إلى أن جاء وقت وجد الشاعر فيه نفسه قد رحل من مصر إلى الحجاز . وهذه الرحلة نفسها قصة مشهورة في الكتب التي ترجمت له خلاصتها :

أنه دخل ذات يوم المدرسة السعيدية التي بناها صلاح الدين ، فوجد شيخا قاعلا على بابها يتوضأ ويخالف نظام الوضوء ، فاعترض عليه ابن القارض ، فنظر الشيخ البقال إليه قائلا : يا عمر أنت ما يفتح عليك في مصر ، وإنما يفتح عليك بالحجاز — في مكة شرفها الله — فاقصدها فقد آن لك وقت الفتح . فعجب ابن القارض نفسه لهذا القول وقال للشيخ : ولكن كيف الوصول إليها مع بعد الطريق وقلة الرفيق . فأجاب الشيخ هذه مكة أمامك ! قالوا : فنظر ابن القارض فإذا مكة أمامه ، ثم تركه وطأها ، وما برح أن دخلها في نفس الوقت ^(١) .

وهناك في هذه البقعة المقدسة بقي الشاعر سائحا في أودية مكة خمسة عشر عاما ؛ رجع بعدها إلى مصر ، ونفسه تسيل حميرات على ما مضى من أيام الفتح والملاذات الموجد ، وعلى ما كان ينعم به من الاتصال الحقيقي بالذات الإلهية . وفي ذلك يقول :

أمل أضيحاني بمكة يبردوا بذكر سليمي ما تخبئ الأضالع
وعلى الليالي التي قد نصرمت تهود لنا يوما فيظفر طامع
ويفرح محزون ويحيا متيم ويأنس مشتاق ويلتذ سامع

والقريب أن شاعرنا هذا لم يكذب يسمع به الملك الكامل في مصر إلا بعد عودته إليها من الحجاز حزينا على هذا الوجه ؛ بل كان سماع الملك الكامل به يومئذ من قبيل المصادفة ؛ فقد كان الملك الكامل مفتونا بالعلم والشعر ، وجلس ذات يوم مع طائفة من علمائه ، فجري بينهم على غير قصد منهم ذكر عمر بن القارض ووُصف له ، فصاح الملك الكامل قائلا : مثل هذا الشيخ يكون في زمانى ولا أزوره ، لا بد لى من زيارته ورؤيته !

وسمى في جماعة من أمرائه لهذا القصد . قالوا : فلم يكذب ابن الفارض بحسب قنومهم إلى
الجامع الأزهر من باب ، حتى خرج هو من باب آخر وسافر إلى الاسكندرية
ومهما يكن من شيء ، ففي هذه الفترة الأخيرة من حياة الشاعر ، أعنى في الفترة
التي قضاها في مصر بعد عودته من الحجاز استطاع أن ينجلي ديوانه من الشعر عظيم نظم
في التصوف . والفارق لهذا الشعر الذي خلقه لنا ابن الفارض بشعر بموضوعه أحياء ،
وضمعه أحياء ، وبالأمرين معا في مرة ثالثة . ومصدر الضموض والضعف في هذا الشعر هو
أن صاحبه أخذ يحمله من المعاني الصوفية الكثيرة العميقة بوق طاقته ، كما خلق بغيره
عن حالات دقيقة من حالات الوجد الكثيرة التي تعرض لها في طريقه أو تصوره
وبذلك كله تبيّنت أسماره قليلا ما عن ذوق الأديب وإن كانت في نظر التصوف العارف
بمعانيها شيئا لا يداني في قيمته .

وكأنه ما كانت الصورة التي عليها هذا الشعر ، فإن أدبنا العربي لم يكذب بظفر شعر
صوفي يمكن أن يقاس بغير ابن الفارض . بل إن هذا الشاعر المصري لم يكن أن يقف
إلى جانب شعراء القرم ، ويستطيع الباحثون أن يوازنوا بينه وبين هؤلاء القرم من
حيث الشعر ، فيرون أن الشعرين هنا يشتركان في غنى المادة التي يتألف منها التصوف .
ثم ينفرد الشعر الصوفي الفارسي بسمة التخيل ، كما ينفرد الشعر المصري بحرارة العاطفة
والواقع أنه لا مناص على كل حال من الإعجاب بقدرة ابن الفارض ومهارته في
التعبير عن معاني التصوف . وقد ارتضى لنفسه طريقة مصرية في هذا التعبير هي الاعتماد
على الزينة اللفظية على نحو كان فيه مسابرا للاتجاه العام للأدب المصري في ذلك الوقت .
ولعل أطول قصيدة في ديوان ابن الفارض هي قصيدته التي عنوانها (نظم السلوك) ،
وهي التي يطلق عليها كذلك اسم (الثانية الكبرى) تمييزاً لها عن ناتية أخرى في ديوانه تسمى
(الثانية الصغرى) وعدد أبيات الكبرى ربو على سبعمائة بيت ؛ وأودعها الشاعر جل

أفكاره في التصوف ، وسبح فيها ما شاء أن يسبح في بحار (الوحد) بذاته تعالى ، وجاءت
تسديته هذه ثمرة طيبة لهذا الوجد ، واشودة عذبة في معنى (الحب الآلهي) . بل إنها
استطاعت أن تلخص أطوار هذا الحب الإلهي عند جميع الذين تذوقوه في تاريخ التصوف
العربي — من عهد راحة المدوية ، إلى الوقت الذي ظهرت فيه هذه الثانية .



عاش شاعرنا في عصر طغت عليه موجة التصوف ، وكان له أثر بين في نواحيه
المختلفة ، وأخصها الناحيتان الروحية والاجتماعية . واتصل ابن الفارض بكثيرين من كبار
التصوفة في ذلك العصر . وكان من أشهر من اتصل بهم رجلا هما : شهاب الدين
السيروردي الذي اشتهر بمقداد وتوفى عام ٦٣٢ هـ ، ومحيي الدين بن عربي الذي عرف
بالأندلس وتوفى عام ٦٣٨ هـ . ونحن نعرف أن هذين الرجلين كانا يمثلان اتجاهين
مختلفين من اتجاهات التصوف . فأولها وهو السيروردي كان في تصوفه قريبا من الجماعة
أو السنة ، وأما الثاني فكان في تصوفه أدنى إلى الفلاسفة الذين منهم السيروردي المقتول
المترقى سنة ٥٨٧ — وقد مر ذكره .

قبأى الرجلين تأثر ابن الفارض في تصوفه ؟ وإلى أي حد تأثر مذهبه بأهل السنة
أو تأثر بمذاهب الفلاسفة ؟ وهل دعا ابن الفارض إلى ما كان يدعو إليه ابن عربي من
القول بوحدة الوجود ؟ وهل كان لشخصية ابن الفارض أثر فيما عرف عنه من سلوك ؟
أو بعبارة أخرى : هل كانت لابن الفارض طريقة نخص به دون سواه ؟ وما هي
المنافع التي استقى منها هذه الطريقة ؟

كل هذه أسئلة تعرض للباحث حين يريد أن يتحدث عن ابن الفارض . ولقد
حل عنا مؤونة البحث في أكثر هذه المسائل صاحب كتاب « ابن الفارض والحب
الآلهي »^(١)

(١) هو الدكتور مصطفى حلبي وقد حصل بكتابته هذا على درجة الدكتوراه من جامعة بغداد الأولى .

ولعل أول ما يسترعى النظر في ابن الفارض هو أنه كان «اتحادياً» في تصوفه بالمعنى الصحيح . إذ بينما نرى ابن عربي من القائلين «بوحدة الوجود» ، وبينما نرى الحلاج من القائلين بالحلول^(١) ، إذاً بما نرى ابن الفارض «اتحادياً» كما قلنا في تصوفه؛ والاتحاد هنا عبارة عن حالة نفسية تعرض للمساكين طريق الصوفية ، وفيها يتكشف الحجاب عنهم ، فيشهدون بأنفسهم أن المحب هو المحبوب ، وأن المشاهد هو المشهود ؛ وذلك حال تغلب فيها العاطفة على العقل ، والذوق على المنطق ، وهي في الوقت نفسه حال مشتركة بين جميع المتصوفة بمن فيهم من الفلاسفة . غير أن الفلاسفة يزيدون عليها شيئاً آخر ؛ هو أنهم قد يتكئون في تصوفهم على عقولهم أكثر مما يتكئون على عواطفهم وفلوبهم ؛ فيأبسون إلا أن يصلوا إلى الذات الإلهية عن هذين الطريقين في وقت معاً ؛ بينما يعتمد صوفي الاتحادى كإبن الفارض والفلسافي اعتماداً أقوى وأوضح على حالانهم النفسية التي أشرنا إليها .

ولكن ماهي المناهج التي استقى منها ابن الفارض تصوفه ؟ وكيف كان ذلك ؟
الحق أن جمهور المتصوفة يشتركون إلى حد كبير في هذه المناهج التي يستقون منها

(١) الفرق بين هذين المذهبين وهما (وحدة الوجود) ومذهب (الحلول) وهو أن القائلين بالمذهب الأول لا ينظرون إلى الخالق والمخلوق على أنهما شيئين اثنين واسكن على أنهما اسمان لشيء واحد لا يزداد . وأما المذاهب بالحلول إليهم ينظرون إلى الخالق والمخلوق على أنهما شيئين متمايزان . واسكن يحمل أحدهما في الآخر ، ويختلط كل منهما بخصائصه التي تميزه عن الثاني ، وذلك كما يحمل الماء في الخمر . وعلى هذا فإله تعالى يحمل في مخلوقاته جميعاً ، فهو يحمل في الإنسان والجناء كما يحمل في القرة والسكابة والبقرة .

وتلك فكرة سبعية في جوهرها عندية في أصل من أصولها ، يأبأها العقل السقي ولا يعترف بها بوجه من الوجوه

نصونهم ، والحق أيضاً أنه لامناص للاحقهم أن يفيد من سابقهم فيتأثر به ، ويظهر كأنه مكل له . شأن المتصوفة في هذا شأن غيرهم من رجال الطوائف الأخرى ؛ كالعلماء والأدباء وأصحاب كل فن وكل علم . ومع ذلك فقد كان لكل واحد من أولئك المتصوفة — وخاصة المشهورين منهم — طائفة الذي تظهر فيه شخصيته ظهوراً واضحاً .

ولتطبيق ذلك على ابن الفارض نجد أنه استقى تصوفه من عدة مصادر أهمها :
(ابن عربي) ، و (الحلاج) ، و (الأفلاطونية الحديثة) :

أخذ من الأول شيئاً من (وحدة الوجود) — لأنه في حالة الوجد يرى نفسه والذات الألهية شيئاً واحداً ، لا شيتين متمايزين . ومن ثم اتهم ابن الفارض بأنه تلميذ لابن عربي . وقالوا إنه لما طلب ابن الفارض إلى ابن عربي أن يكتب شرحاً للتائية ، أجابه هذا بأنه لا يجد لها شرحاً أفضل من كتاب الفتوحات المكية .^(١)

وأخذ من الثاني شيئاً من (الحلول) — لأنه في آخر حالة من حالات الوجد يعبر عن الوحدة الصوفية بنفس التعميمات التي كان يعبر بها الحلاج ، ويستعمل نفس الألفاظ التي كان يستعملها . ومن أهمها لفظاً (اللاهوت والناصوت) ؛ وإن لم يكن يفهم منهما ما فهمه الحلاج من أسما يدلان على طبيعتين مختلفتين ، يمكن أن تحل إحداها في الثانية . ومعنى ذلك أن تشابه الرجلين كان تشابهاً لفظياً في أكثره .

وأخذ من الأفلاطونية الحديثة نزوعاً إلى «الإشراق» واعتماداً على «الفيض الآلهي» وأكثر ما يستعمل ابن الفارض لفظ الفيض في حديثه عن الحقيقة الحمدية التي هي أصل الحقائق في نظر الصوفية .

ومزج ابن الفارض كل هذه العناصر السابقة بذوقه وشخصيته ، وتألف له من كل ذلك

(١) أنظر دائرة المعارف الإسلامية المجلد الأول عدد ٤ ص ٢٣٣ طامس . ومع هذا فيذهب الباحثون إلى أن هذه العبارة موضوعة ، والغرض منها تقريب وجهتي النظر بين الصوفي المصري والصوفي الإنكليزي .

مذهب خاص به . فما هذا المذهب يا ترى ؟ وهل كان مذهبه موافقاً للكتاب والسنة ، أو كان خارجاً عليهما ؟

رأينا أن ابن الفارض ؛ وإن أخذ من كل من هذه العناصر السابقة بطرف ؛ إلا أنه كان في جهلته صوفياً «اتحادياً» تغلب فيه النزعة العاطفية على النوازع العقلية أو المنطقية ؛ ومن ثم كان أدنى إلى الصوفية منه إلى الفلاسفة .

غير أن ابن الفارض حين يتواجد يظل في تواجد هذا إلى أن يصبح في حالة يشعر فيها — كما قلنا — أنه والمحبوب أصبحا شيئاً واحداً . ومن هنا يتبادر إلى الذهن أن ابن الفارض من القائلين «بوحدة الوجود» . ولكن الواقع أننا إذا دققنا النظر في تصوف ابن الفارض ، أوفى الحالة التي يصل إليها في آخر طور من أطوار حبه الإلهي ، أمكننا أن نلاحظ أمرين هاميين :

أولهما — أنه يصل إلى هذه الحالة من الاتحاد بالذات الإلهية عن طريق قلبه لا عقله .
ثانيهما — أنه لا يشعر بهذه الحالة من الاتحاد بذاته تعالى إلا في غيبته عن عقله ونفسه ؛ بحيث إذا عاد إليه عقله ؛ فبها يشعر بوجوده الذاتي الذي يستقل به عن وجود الذات الإلهية .
وهذان الأمران خليقان في الواقع بأن يخرجنا ابن الفارض من دائرة الفلاسفة المعتمدين على عقولهم قبل قلوبهم ، مثل ابن عربي وغيره ؛ خليقان أيضاً بأن يدخلنا ابن الفارض في دائرة المتصوفة الذين يحرصون كل الحرص على موافقتهم لأهل السنة . لأن الاتحاد بهذه الصورة الأخيرة التي ذهب إليها ابن الفارض لا ينكره أحد من أمثال أولئك المتصوفة .
ولقد أطلق الباحثون على هذه الحالة النفسية التي وصل إليها الشاعر بقلبه لا عقله ، والتي لا يشعر بها إلا في آخر طور من أطوار وجوده وحبه اسم «وحدة الشهود» ، غير أن ما عرفها ابن عربي ، واتصف بها .

وفي ذلك يقول ابن الفارض المصري :

جَلَمْتُ في تجلّسها الوجود لناظري وفي كل مرئي أراها برؤي

٢١١ وأشهدت عيني إذ بدت فوجدتني هنالك إياها بملاوة خلوق
 ٢١٢ وطاح وجودي في شهودي وغبت عن وجود شهودي ماحيا غير مثبت
 ٢١٣ وعانقت ما شاهدت في محو شاهدي بمشده للمحو من بعد مكرتي
 ٢١٤ فني المحو^(١) بعد المحو لم ألك غيرها وذاتي بذاتي إذ تجلت تجلت

والخلاصة أن ابن الفارض كان في تصوفه ، أوفى تواجدته من الفائلين (بوحدة الشهود)
 لا (وحدة الوجود) ؛ وأنه كان متفقا مع أهل الكتاب والسنة في هذا السلوك ؛ وأنه كان
 يحب الجمال ؛ وأن حبه هذا لم يكن حبا لجمال ضيق محدود تمثله صور خاصة من الكائنات ؛
 وإنما كان حبا لجمال مطلق يتجلى في كل صورة من صور هذه الكائنات على اختلافها ،
 ويشيع في كل وجه من الوجوه على تباينها ؛ يحب الجمال تارة في إنسان ، ويحبه تارة
 أخرى في حيوان ، ويحبه مرة ثالثة في النيل وقت الفيضان وهكذا .
 أنظر إلى قوله :

٢٤١ وصرح بإطلاق الجمال ولا تقل بتقييده ميلا لزخرف زينة
 ٢٤٢ فكل مليح حسنه من جمالها معار له بل حسن كل مليحة
 والمهم أن ابن الفارض كان في كل هذا مصريا بالمعنى الصحيح . وفي شعره وتصوفه
 تجلت الطبيعة المصرية بقوة ليس إلى إنكارها من سبيل . وحسبنا دليلا على ذلك أنه في
 هذين الأمرين مما — اعني الشعر والتصوف — كان أدنى إلى التدوق ، وأنأى عن
 الفلسفة^(١) .

(١) المحو أو السكر حالة لا يستطيع تصوفي معها أن يفرق بين ذاته تعالى وبين المخلوقات . والصحو
 أو الفرق حالة يقدر الصوفي معها على هذا التمييز بينهما بعد إذ يفرق من حالته الأولى .

الفصل السادس

الفقهاء من الصوفية

عرضنا لفلاسفة المتصوفة وضررنا لهم مثلاً بالسهروردي وعمر بن الفارض . ونريد أن نعرض هنا للمتصوفة من أهل الفقه لا الفلاسفة ؛ وسنضرب لهم مثلاً واحداً من كثير بالسيد عبد الرحيم القفائي وتلامذته أو خلفائه ؛ كما كانوا يسمون بهذا الاسم .

والحق أن رجال هذه الطبقة من الفقهاء المتصوفة كانوا يتمتعون في البيئة المصرية باحترام كبير ، وكان نفوذهم يمتد إلى عدد من الجمهور عظيم : كان الخاصة يحبونهم لعلمهم وورعهم واتفاق مسلكهم وتعاليم الدين على الوجه الصحيح ، كما كانوا يحبونهم لأمر آخر كذلك هو أنهم لم يشعروا بخوم بالنفور الذي شعروا به نحو الفلاسفة . وكان المامة يحبونهم أيضاً لهذه الخصال ، ولما اشتهر عنهم من القرب إلى الله ، ولأنهم — أى العامة — يميلون بطبعهم إلى تقليد الخاصة في كل شيء .

ولو أن الأمور في مصر كانت تسير وفق العقل والمنطق ، أوجدنا لهذه الطبقة من السلطان والنفور ما ينبغي أن يزول معه سلطان الطبقة الأخيرة من المتصوفة ، ونعني بها طبقة الدراويش . ولكن لا ننسى في هذه الحالة أن جيش المريدين لطبقة الدراويش كان يتألف أولاً من العامة ؛ والعامة عددهم كثير .

ومن هنا أتت شهرة هذه الطبقة الأخيرة . والظاهر أن أئمتها أدركوا هذه الحقيقة ، كما أدركوا معها قيمة العلم على كل حال ، فكانوا على جهلهم بالفقه ؛ بالقياس إلى أهل الفقه ؛ يحاولون أن يأثي الجزء الأكبر من تعاليمهم موافقاً له ، و متمشياً مع أصوله . والظاهر أن نجاح الدراويش في ذلك العصر كان يتوقف إلى درجة كبيرة على فهمهم لهذه الأمور

كلها مجتمعة . ومن هنا نفهم أيضاً كيف كان لفلاسفة المتصوفة يومئذ كل هذا العدد الضخم من المخصوص الألداء ، وكيف أوشك الفقهاء من المتصوفة في تلك العصور التي تؤرخ لها ألا يكون لهم أعداء ؟ وذلك بأنهم كانوا يقفون موقفاً وسطاً ، بين الفلاسفة الذين يمثلون قمة الهرم الاجتماعي ، وبين أهل الدروشة الذين يمثلون قاعدة هذا الهرم .

السيد عبد الرحيم القنألي

إن عصرنا غنياً بقوته العلمية والروحية كالعصر الذي نكتب عنه هذا البحث . يكثر فيه هذا الصنف من الناس ؛ وهم الذين يجمعون بين الفقه ؛ على أنه من أشرف علوم الدين ، وبين التصوف على أنه الطريق الذي يصل منه السالكون إلى مقام الله الكريم . وقل من أجل ذلك أن نسمع عن عالم أو فقيه لم يكن من المعروفين بالزهد والتصوف ، حتى ليخيل إلى الباحث أن هذا الوصف الأخير شرط من شروط العالم الذي يلتفت بعلمه في تلك المصور .

ومعنى ذلك أن رجال هذه الطبقة كانوا يؤلفون السواد الأعظم من العلماء ، وأنهم من أجل ذلك لا يلتفتون نظر المؤرخ كما يلتفت الفلاسفة المتصوفة من ناحية ، والدراويش من ناحية ثانية . ولعل ذلك هو السبب في فقر معلوماتنا عن هذا العدد الضخم من رجال هذه الطبقة الوسطى من المتصوفة . وحين يرجع الباحث إلى المكتب التي ترجمت لهم ، ويستشير المراجع التي حدثنا عنهم لا يظفر بمصوص كثيرة يتألف له منها تاريخ كبير طويل . لهذا سيجد أننا نقف قليلاً أمام شخصية من أكبر شخصيات هذه الطبقة ، هي شخصية السيد عبد الرحيم القنألي ؛ وهو عبد الرحيم بن أحمد بن حجّون بن محمد بن حمزة بن اسماعيل ابن جعفر بن محمد بن الحسين بن علي بن محمد بن الإمام جعفر الصادق . وهذا الجلد الأخير هو سادس الأئمة الاثني عشر الذين ذهب الشيعة إلى القول بعصمتهم . ولد عبد الرحيم في ضاحية من ضواحي مراکش بالمغرب الأقصى ، من قبيلة يقال لها قبيلة (بنى عمران) وهي

القبيلة التي ينسب إليها أبو الحسن الشاذلي ، صاحب الطريقة المعروفة باسمه .
وقام السيد عبد الرحيم برحلة إلى مكة حيث قضى سبع سنوات ؛ رحل بعدها إلى
مدينة (قنا) وأقام بها حتى مات في التاسع من صفر عام ٩٣ للهجرة .

وفي هذه المدينة الكبيرة من مدن الصعيد اشتهر السيد عبد الرحيم بالصلم والورع
والتقوى ، وأثرت عنه كرامات لفتت أنظار الخاصة والعامة ؛ واستطاع السيد عبد الرحيم
أن يصل في وقت قصير إلى مرتبة الأولياء ، بل كان في الحقيقة من أعظمهم شهرة وأحسنهم
سمعة . وأصبح لا يقاس به في مصر إلا أمثال السيد احمد البغدادي ، والشيخ ابراهيم
الدسوقي^(١) ، والشيخ أبي الحجاج الأقصري (نسبة إلى مدينة الأقصر) ومن إليهم .
حدثنا الأدقوي عن السيد عبد الرحيم قال :

وصل السيد عبد الرحيم من المغرب ، وأقام بمكة سبع سنين على ما حكاها بعضهم ، ثم
قدم قنا ، فأقام بها سنين كثيرة إلى حين وفاته وولد له بها أولاد ، وكانت إقامته
بالصعيد رحمة لأهله ؛ اعترفوا من بحر علمه وفضله ، وانتفعوا ببركاته ، واتفق
أهل زمانه أنه القطب المشار إليه ، والمولى في الطريق عليه ؛ لم يختلف فيه اثنان ، ولا جرى
فيه قولان . وكرامات سيدي عبد الرحيم مستفيضة عن التعريف ، تكثر عن أن يسما
تعريف أو يقوم بها تصنيف ..

ثم قال : وللاشيخ عبد الرحيم مقالات في التوحيد مأخوذة عنه ، ورسائل في علوم
القوم تلقيت منه . وكلمات لا تستفاد من كلمات الأعراب ، وأحوال هي في نهاية
الإغراب ، وكان مالكي المذهب^(٢)

وكان الناس في زمانه بطوفون بقره ، كما يطوف الحجاج حول الكعبة

(١) ولد عام ٦٣٣ هـ ومات ٦٧٦ هـ وكان شافعي المذهب وبقيت نسبة إلى علي بن أبي طالب
وكان من كبار التصوف في عصره ونسبت إليه كرامات كثيرة (خطط على مبارك ج ١١ ص ٧)

(٢) الطامع السعيد للأدقوي من ١٥٩ — ١٦٦

وكانوا بعملهم هذا يستقصون من الله حوائجهم ، ويستشفون مرضاهم ، ويلمسون البركة من هذا القبر ، ويشقرون بهذا العمل إلى الله . ولم يزل أهل مصر يتبركون بقبره ، ويوفون بنذره إلى اليوم .

« وأهل بلاده متفقون على تجربة الدعاء عند قبره يوم الأربعاء : فيمشي الانسان حافياً مكشوف الرأس وقت الظهر ويقول : « اللهم إني أتوسل إليك بمجاه نبيك محمد صلى الله عليه وسلم ، وبأبينا آدم وأمننا حواء ، وما بينهما من الأنبياء والمرسلين وبعبسك عبد الرحيم أن تقضى حاجتي ، ويذكر حاجته » ^(١) .

ومن غريب ما حكاه الأدفوي عن السيد عبد الرحيم ، وعجيب ما كان الناس في زمان الأدفوي يصدقونه في كرامات هذا الشيخ العظيم ، روى عن أحد العارفين ، واسمه الشيخ كمال الدين علي بن محمد بن عبد الظاهر ، نزيل أخميم أنه قال مرة لسامعيه : « زرت جبانة قنا ، وجلست عند سيدي الشيخ عبد الرحيم ، وإذا يد خرجت لي من قبره وصافحتني . قال : وقال لي : يا بني لاتعص الله طرفه عين ، فإني في عليين ، وأقول يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله !

وتوفي السيد عبد الرحيم ، وخلفه في الطريقة تلميذه الشيخ :

أبو الحسن بن الصباغ

وهو علي بن حميد بن اسماعيل بن يوسف ، الشيخ أبو الحسن بن الصباغ القوصي . ذكره الحافظ عبد العظيم المنذري فقال : « اجتمعت به في قنا سنة ست وستمائة ، وظهرت بركاته على الذين صحبوه ، وهدي الله به خلقاً كثيراً . وكان حسن التربية للمريدين ؛ ينظر في مصالحهم الدينية وتكثيرها والنبات عليها . وذكره الشيخ علم الدين أبوطاهر المنفلوطي في رسالته قال :

« دخلت عليه في مرضه فسألته عن حاله فسمعتة يقول : ماأنت ما الذي بي ، فقيل لي

(١) نقل المصدر من ١٥٧

ابتليتناك بالفقر فلم تشك ، وأفضنا عليك النعم فلم تشغلك عنا ، وما بقي إلا مقام أهل
الابتلاء ، لتكون حجة على أهل البلاء^(١) .

وكان أصحابه يجتمعون للسمع ، وكان يطربه ويطربهم قول من ينشد :
أغضبت إذ زعم الخيال بأنه إذ زار صادف جفن عيني نغمضا
لا نقضي إن زار طيفك في الكرى ما كان إلا مثل شخصك معرضا
وإني كالح برق صادف نوره غسق الدجئة ثم للحال انقضى
وحياة حبك لم أتم عن سلوة بل كان ذلك للخيال تعرضا^(٢)
ياضرة القمرين من كنف الحى وروية العالمين من وادي القضا
وللشيخ أبي الحسن كرامات ؛ منها ما حكاه عن نفسه قال : « كنا ليلة المبيت بعرفة في
سنة من السنين ، وكان ذلك بالمقام المالكي ، فقربت الشمس ، ودخل الليل ، فقال بعض
الحاضرين : نقيم ونصلي فقلت : ما أتيتم حتى أجدهم أتوضأ . فإذا برجل يسوق جملا
فأشار إلى ، فأخذت ركوة وخرجت إليه ، فمسح الأرض بيده ، فنبعت عين ماء ،
فتوضأت وملأت الركوة ، ثم مسح الأرض ، فستر العين ومشى ، ولم يعرفني بنفسه^(٣) »
وأظن أنه يحمل بنا في هذه المناسبة أن نعرف رأي الأدقوي ؛ وهو أحد علماء عصره
في موضوع يتصل اتصالا كبيرا بالتصوف في هذا العصر ؛ وهو موضوع « الكرامات » .
فقد أضاف الأدقوي كثيرا من الكرامات لشهري المتصوفة ، ممن ترجم لهم في كتابه
الذي لم تبدأ من الاعتماد عليه فيما سبقناه من أخبار هذه الطبقة . وترجم هذا العالم
لرجل من الدراويش ، اسمه مفرج بن موفق الدماميني^(٤) ، وذكر طائفة من كرامات
هذا الدراويش ؛ ومنها على وجه التمثيل : ان امرأة بقرية من قرى الصعيد ، يقال لها دمامين
خبزت كعكا ، وكان ذلك في يوم عرفة ، وكان زوجها مقما بعكة ، فأجبت أن يأكل زوجها من

(١) الطابع السعيد ص ٢٠٦ (٢) نفس المصدر (٣) نفس المصدر ص ٢٠٧

(١) نفس المصدر ص ٢٦٩

هذا الكعك ؛ فقالت للشيخ مفرج « لو أكل زوجي منه ؟ فقال لها : اكتبى كتابا إليه ، وهاتى الكعك ، فهنا من يتوجه (بمعنى نفسه) ؛ فكتبت كتابا وجهلت الكعك فى منديل وناولته إياه فأخذه ، وكان زوجها يطوف بين المغرب والعشاء ، فناولته الشيخ المنديل والكتاب ، ورجع فصلى الصبح مع الجماعة ، ولما رجع الزوج أحضر المنديل معه .

ليس شك أن هذه حادثة غريبة كل الغريبة ، وأن كان القوم ^(١) يعتقدون أن من أقطابهم من كانوا يستطيعون ذلك ؛ لأنهم (من أهل الخطوة) . غير أن العلم يقف من هذه الأشياء وأشباهاها موقف الحيرة ؛ ما لم يكن موقف التكذيب والإنكار والسخرية . وامل هذا الشهور هو ما خالج الأدفوى حين أورد هذه القضية ، ثم عقب عليها بقوله :

« ولا شك فى وقوع مثل ذلك عقلا ، ولا ورد من الشرع ما يمنع الوقوع ، ولسكن اطردت المادة المستمرة ، والقاعدة المستقرة ، بعدم وقوع ذلك ؛ والموارد يقضى بها فى حكم الشرع باتفاق أئمة الاجتهاد ؛ فبنوا عليها أحكاما كثيرة ، وجعلوها ضابطا يرجع إليه وحاكما يعول عليه . »

وناقش الأدفوى هذه المسألة مناقشة فقهية ، فأتى لنا بأقوال السلف من الأئمة ومنها : لو قال رجل إنه كان يوم التروية بالبصرة ، مع أنه وجد فى ذلك اليوم بمكة ، فإن هذا القائل يكفر عند محمد بن يوسف (المعروف بأبى حنيفة الأصغر) ، ويجهل عند غيره .

ومعنى ذلك أن الأمور التى تجرى على خلاف المادة لا يسلم بها بمجرد دعواها ، ولا بمجرد الأخبار عنها . وفضلا عن ذلك فإن الكرامة لا تثبت عند علماء الفقه بمجرد شهرتها على ألسنة الفقراء (أو الصوفية) . فكثير منهم جاهل بشروط صحة النقل ، وكثير منهم مغفل يروى ما يسمعه ، ويحسن الظن بناقله ؛ حتى قال بعض الأئمة : إذا رأيت فى السنة رجلا ضالها فانقض بذلك :

(١) القوم اسم يطلقه المتصوفة على أنفسهم ، ويسمون بقية الناس باسم « الخلق » .

تلك خلاصة رأى الأدفوى في الكرامات . أما المكاشفات فلا يعترض على قبولها إذ يقول « إنها أمر يقع في القلب ، ويقوى فيخبر به الولي عملاً بالعادة التي أجزاها الله ؛ وهي أنه إذا وقع في قلبه شيء وقوى وصمم عليه يقع . وقد ثبت عند أهل السنة أنواع منها ، وقال صلى الله عليه وسلم : كان في بنى إسرائيل مكلمون : (١) .

ذلك موقف العلماء من الكرامات والمكاشفات وما إليها من الأشياء . أما العامة فمقطوع بأنهم لا يكلفون أنفسهم مثل هذا البحث ، ومعروف أنهم يحبون دائماً أن يرووا عن أئمتهم أمراً يدل من بعيد أو قريب على نوع من الكشف . على أنهم إذ يناقشون فيما بينهم هذه الأمور ، لا يكتفيهم ذلك حتى يضيفوا اليها من عندهم ، ويستوحوا في ذلك كله أخيلتهم ؛ فيتصوروا الكرامة على نحو لا تقبله العقول والافهام ؛ واسكنها تشيع في الوقت نفسه حاجة في نفوس أولئك العوام .

وندع هذه المناقشة جانباً لنعود إلى الشيخ أبي الحسن بن الصباغ ، فتراه رجلاً تقيها صوفياً معقولاً ، رغم أنه حكى عن نفسه تلك الكرامة التي ساقنا إلى هذا الحديث الطويل عن الكرامات والمكاشفات . ولقد أتر عنه أنه قال : يرزق العبد من اليقين بقدر ما يرزق من العقل ؛ ومعنى ذلك أن العالم أكثر إيماناً من الجاهل ، وهو في هذا الرأي متفق مع أضرابه من الفقهاء الذين يقرأون قوله تعالى : إنما يخشى الله من عباده العلماء . وتوفي الشيخ أبو الحسن بن الصباغ في منتصف شعبان سنة ٦٦٣ للهجرة . ودفن بقنا تحت رجل شيخه السيد عبد الرحيم القنسائي ، وخلف أبا الحسن الصباغ في الطريقة تلميذه :

أبو يحيى بن سافع القنسائي

قيل إنه لما مات شيخه أبو الحسن قام الفقراء ، وأخذوا بيد ولده زين الدين ، وقالوا له

تجلس مكان أبيك ، فقال زين الدين : أ كذب على الله ؟ ثم أخذ بيد الشيخ أبي يحيى ابن شافع وأجلسه وصحبه .

وكان الشيخ أبو الحسن قد أعد تلميذه وخليفته أبا يحيى إعداداً حسناً .

قالوا : إن أبا يحيى كان شاباً في حانوت بالسوق ، وأن الشيخ أبا الحسن بن الصباغ مر به ، فوقف ساعة ينظر اليه ، ثم قال لحاديه : هذا الشاب يحيى ، منه سلطان ويتزوج بنت الخليفة . وقام أبو يحيى لوقته من الحانوت ، وصحب الشيخ أبا الحسن بن الصباغ ونزوج بنته . وكان الشيخ أبو الحسن يأخذ تلميذه ليالى الشتاء ، وينزل به في بركة هناك يقف بها ، لشدة الوارد الذى يرد عليه وحرارته . وتولى الشيخ أبو يحيى خلافة أبي الحسن ، وأحسن معاملة الفقراء ، وكان يمد لهم سباطا كسباط الملوك ، وكان يزن لكل فقير بعد العشاء رطلا من الخلوى . وتوفى يوم الجمعة تاسع شوال سنة ٦٤٩ للهجرة .

هذا عرض سريع للفقهاء الصوفية ؛ أو هذا نموذج واضح من حياتهم . فلنترك هؤلاء إلى الدراويش .

الفصل السابع

الدراويش

ليس بد لنا قبل الكلام عن الدراويش من أن نمد لهم بكلمة يسيرة ، نذكر فيها شيئاً عن تاريخهم ، ونظام حياتهم الروحية ، ومعيشتهم المادية .

ودرويش كلمة فارسية معناها (الفقير) أو (المكتفى بالقليل) أو نحو ذلك . ثم يظهر التصوف في الاسلام اتخذت الكلمة معنى يتفق وهذه الحركة ، فأصبح الدراويش هو الرجل الذي يلبس خرقة الصوف ، ويأخذ نفسه بطائفة من العادات والأساليب تجعل حياته هذا الطابع المعروف .

« والدروشة » كغيرها من الحركات الروحية التي ظهرت في الاسلام فروع من الأخوة الدينية ، تربط أفرادها برباط قوى ، وتنظمهم في جماعات كثيرة ؛ لكل جماعة منها شيخ ؛ هو شيخ الطريقة وهو رجل مسؤول عن سلوك أتباعه أمام الحكومة ، ويطلق على أتباعه أو تلاميذه اسم « الخلفاء » ؛ كما يطلق على أتباع هؤلاء وتلاميذهم اسم « المريدين » كالمعتاد .

ولكل جماعة من هذه الجماعات طائفة خاصة بها من « الأذكار » أو « الأوراد » . وباختصار يكاد ينحصر الفرق بينهم وبين الطيقات التي تحدثنا عنها قبلهم في أن الصوفية نزعة فلسفية ، في حين أن الدروشة عبادة عملية . وما دام لكل فرقة طريقها الخاصة بها في هذه العبادة ، فقد تعددت هذه الفرق حتى أحصى منها الأستاذ همر Hammer ستاً وثلاثين فرقة ؛ وجدت كلها قبل قيام الامبراطورية العثمانية ؛ أولاها طريقة الهكاري ، ثم طريقة عبيد القادر الجيلاني ، وقد اشتهرت هذه الطرق في القرن السادس الهجري ؛ وهو القرن الذي تلا الغزالي ، وتلا الحركة الصوفية التي قام بها .

ورجال هذه الحركة كانوا ينظرون — كما رأينا — إلى علوم الشريعة على أنها
ثور ، وإلى التصوف على أنه اللباب ؛ وكانوا يمتدحون اعترافاً صريحاً بالأولياء ، وبما
يضاف إليهم من الكرامات وخوارق العادات ونحو ذلك .

واشتهر أمر هذه الفرق التي نشير إليها ، وأصبح لكل فرقة منها شعار يميزها ، وأمر تدل
عليها . ومن هذه الطرق على سبيل المثال : الطريقة المولوية (نسبة إلى جلال الدين
الرومي) ، وقد كانت أدنى الطرق جميعها إلى العقل ، وأكثرها ميلاً إلى التسامح ،
وأبعدها عن المبالغة والشطط ، وغير ذلك مما كان يميز الطرق الأخرى .

والطريقة الرفاعية (نسبة إلى أحمد الرفاعي) المتوفى سنة ٥٧٨ للهجرة . واتباعها
يضرّبون أنفسهم بالمدى ، أو يأكلون الزجاج ، ويقبضون بأيديهم على المذبة المحي
على النار ، ويزددون الأفاعي ، ويزعمون أن قدرتهم على الأشياء إنما تأتي من غيبتهم
عن العالم المادى واتصالهم بالذات الإلهية .

ثم الطريقة البكتاشية ، والقادرية ، والسنوسية الخ . والدراويش كسائر المتصوفة
في الاسلام كانوا يعيشون في « الخانقاه » . وأما طعامهم فقد أوصى أواثلهم أن يكون
أكثره من الخبز الساخن والزيت . وأوصى بعضهم بأن يكون من الخبز والملح ، وأضرب
بعضهم عن أكل اللحم ، وصام آخرون أياماً عن أكل التمر وهكذا . كل ذلك تصفية
لنفوسهم من شوائب المادة ، وتقرباً منهم إلى الله تعالى .

وأما الصلاة فكانوا لا يكتفون فيها بالصوات الخمس دائماً ، بل كانوا يؤثرون العمل
بقوله تعالى : اذكروا الله كثيراً : فعمدوا إلى أنواع كثيرة من العبادة والذكر . والذكر
باللسان عندهم كالذكر بالقلب .

وباختصار لم يكن يفترق الدراويش كثيراً في أسلوب معيشتهم عن بقية الفرق
الأخرى . ومهما يكن من شيء ، فإن حركة الدراويش ، كغيرها من الحركات الدينية
المتخلفة ، نجحت نجاحاً عظيماً في أول أمرها ، واستمرت على ذلك إلى أن وقعت الخصومة

الشديدة بينها وبين العلماء من ناحية ، وبينها وبين الحكومة من ناحية ثانية . أما العلماء فسكانوا يشكرون على الدراويش بعدم في بعض الأحيان عن السنة . وأما الحكومة فكانت تنكر عليهم ، كما تنكر على غيرهم من فرق الصوفية تدخلهم أحياناً في الأمور السياسية ، وسلوكهم في ذلك مسلك الطوائف الاسماعلية ، مدافعين حيناً عن حقوق الشعب ، ومطالبين السلاطين أحياناً بالاصلاح الاجتماعى .

على أنه من الحق أن يقال أن اصطداماً حقيقياً لم يكبد يقع بين الدراويش وبين سلاطين بنى أيوب والمماليك البحرية ، بل ربما كان خوف سلاطين المماليك من الفقهاء المقام ، كالشيخ عز الدين بن عبد السلام أشد من خوفهم من المتصوفة عامة ، والدراويش منهم خاصة . يؤيد ذلك ما نعلمه من حسن العلاقة بين هؤلاء وبين الحكومة كما سترى ذلك في سيرة الدرويش الأكبر :

الصير أحمد البدوي

وهو أحمد بن علي بن إبراهيم ، ينتهى نسبه إلى الإمام علي بن أبى طالب ، وانحدر من أسرة مغربية أيضاً ، نزلت قديماً إلى مدينة فاس ؛ وهى المدينة التى شهدت مولده عام ٥٩٦ هجرية .

وإن الباحث ليعجب من هذا المدد الكبير الذى أتى إلى مصر من بلاد المغرب الأقصى ، وترك في حياتها الروحية والاجتماعية آثاراً كبرى . وسنرى في كتاب (الحركة العلمية) في مصر أن بلاد المغرب كان لها أثر كبير أيضاً في هذه الناحية . وسنرى في كتاب (الحركة الأدبية) كذلك أن لبعض المغاربة ؛ كالوهراني وغيره تأثيراً واضحاً أيضاً من هذه الناحية .

وتعود إلى هذا الدرويش الكبير الذى نحن بصددده ، نرى له ألقاباً تربو على الصشرة ، فمن ألقابه : (البدوي) لأنه كان يتلم على عادة البدو في شمال إفريقيا .

ومن ألقابه (المطاب)^(١) وهو لفظ مغربي معناه الفارس الفوار ؛ وذلك لما امتاز به هذا الرجل في شبابه من الفروسية ؛ و(الفضبان) ، و(أبو الفتيان) ، و(أبو العباس) ، و(أبو الفراج) الخ .

وكان البدوي رجلاً طويل القامة غليظ الساقين ، عبل الذراعين ، ضخيم الوجه ، نونه بين البياض والسمرة .

وحوالى عام ٦٢٧ هجرية : أعفى في الثلاثين من العمر حدث لأحمد البدوي ما يقال إنه غيّر مجرى حياته . وذلك أنه قرأ القرآن بالأحرف السبعة ، ودرس قليلاً جداً من الفقه على مذهب الإمام الشافعى ، ثم عكف على العبادة ، واعتزل الناس ، وعاش في صمت ، وامتنع عن الزواج ، حتى لقد رفض أن يتزوج من امرأة فاتنة ، كانت بالعراق واسمها (فاطمة بنت برى) ؛ التقى بها هناك ، وكان قد رحل إلى تلك البلاد على أثر رؤيا تكررت له ثلاث مرات ؛ فذهب إليها حوالى عام ٦٢٣ للهجرة ، وصحبه أخ له في هذه الرحلة . وهناك رأى الإخوان كيف أن أهل العراق يقدسون رجلين من أكابر الدراويش هما : أحمد الرقاعى المتوفى سنة ٥٧٨ هجرية ، وعبد القادر الجيلانى المتوفى سنة ٥٦١ هجرية . وزار الإخوان قبريهما ، وتركت هذه الزيارة في نفسيهما أثراً بالغاً .

ثم في عام ٦٣٤ للهجرة رأى أحمد رؤيا أوحى اليه الرحلة إلى مصر ، واستقر فيها بمدينة (طنطا) . وبقي بهذه المدينة نحواً من إحدى وأربعين سنة ، ثم مات في ثمانى عشر من ربيع الأول سنة ٦٧٥ للهجرة . والغريب أنه التاريخ الذى توفى فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم !

والحق أن حياة أحمد في مدينة (طنطا) كانت كلها مثاراً للدهشة والمعجب من نواح عدة :

١١١ وقيل إنه يسمى المطاب لكثرة ما يضرب أعباده أو الفاذحين فيه من المطب أو الأذى .

كان الرجل يصمد إلى سطح بيته كل يوم - ومن أجل ذلك سمي أصحابه بالسطوحية - وكان يتجه ببصره إذ ذاك إلى الشمس ، ويظل على هذه الحال مدة كبيرة ، حتى تحمر عيناؤه وتصبح كل واحدة منهما كالجرة المشتعلة . وكان يحسك عن الطعام والشراب أربعين يوماً متوالية ، وكان يلبس ثوباً أو (بشتاً) من الصوف الأحمر ، وعمامة حراء فوق رأسه ؛ لا تفارقها حتى تبلى . وبقيت العمامة الجراء إشارة أصحابه من بعده ، وكان كثير الصلاة والتلاوة في كتاب الله ، وأكثر ما يكون ذلك منه والناس نيام . وكان يهني بالأذكار عناية كبرى ، وينزلها من نفسه منزلة عظمى . والسيد البدوي في امتناعه عن الطعام والشراب على هذه الطريقة يذكرنا بطريقة أساك الهند ، وإن كما لا ندرى كيف اتخذ الرجل لنفسه هذه الطريقة ، وما المصادر التي هدته إليها ؟

وقد كانت تعاليم هذا الراهب الغريب موافقة في أكثرها مع الدين والفضيلة والآداب العامة . فمن هذه التعاليم التي أخذ بها المريديون : تمسكه بالقرآن والسنة ، ومحبة الحق والطهارة والصدق والصبر على المكروه والوفاء بالوعد ، ألا يؤذي المريدي جاره ، وأن يقابل إساءته بالإحسان ، وأن يرأف بالأيام ، وأن يعظم الخائف ، ويستتر العريان . وكان كثيراً ما يدعوهم إلى قراءة الأذكار وصلاة الليل والناس نيام ، ويقول لهم : إن حب الدنيا يتلف العابد كما يتلف الخل العسل .

ومما أثار من كراماته وخوارق عاداته قصة المرأة التي أسر القرمح ولدها ، فلاذت به : فأحضر إليها ولدها في قيوده . ومنها أنه ضرب رجلاً يحمل قربة ابن ، إذ أوما إليها بأصبعه فانسكب اللبن منها ، وخرجت منه حية قد انتفخت . الخ .

وليس عجيباً بعد كل ذلك أن نرى سلطان هذا الدرويش الكبير يتمدد فيشمل البلاد المصرية كلها من أولها إلى آخرها . وفيمن العامة به فتنة كبيرة ، بحيث لو حالهم هذا الدرويش إلى الخروج على السلطان نفسه لفعلا . أما العلماء — كابن دقيق العيد وغيره من فقهاء عصره — فكانوا يكرهونه ويزدرونه ، ويعرفون أنه دونهم في الناحيتين العلمية

والأدبية . ولوان عداوة هؤلاء العلماء لهذا الدرويش لم تكن تؤثر مطلقاً في محبة العامة له وفتنتهم به .

أدرك السيد البدوي سلاطين الممالك ، وقيل عن الملك الظاهر بيبرس إنه كان يحبه ويقدره ويقبل قدميه . ومات هذا الشيخ فأصبح قبره مزاراً للشعب كله على اختلاف طبقاته . وكان الملوك أنفسهم أسبق من الشعب إلى زيارة قبره والتبرك به . وكان خلفاء البدوي يسبرون في المواكب السلطانية جنباً إلى جنب مع كبار علماء الدين في الدواهي^(١) .

وتوارث الناس تقديس هذا الدرويش ، حتى كان عهد اتشمراي المتوفى عام ٩٣٧ هـ الهجرة ؛ وكان الشمراني هذا كالبدوي ينحدر من أسرة مغربية ، فاندفع في احترام هذا الدرويش وبائع في تقديسه إلى الدرجة التي لا تنتق وكرامة العلم أو العقل . نقول هذا لما كان للشمراني في القرن العاشر الهجري من المكانة العلمية في مصر والشرق ، مما جعله في القمة من علماء ذلك العصر .

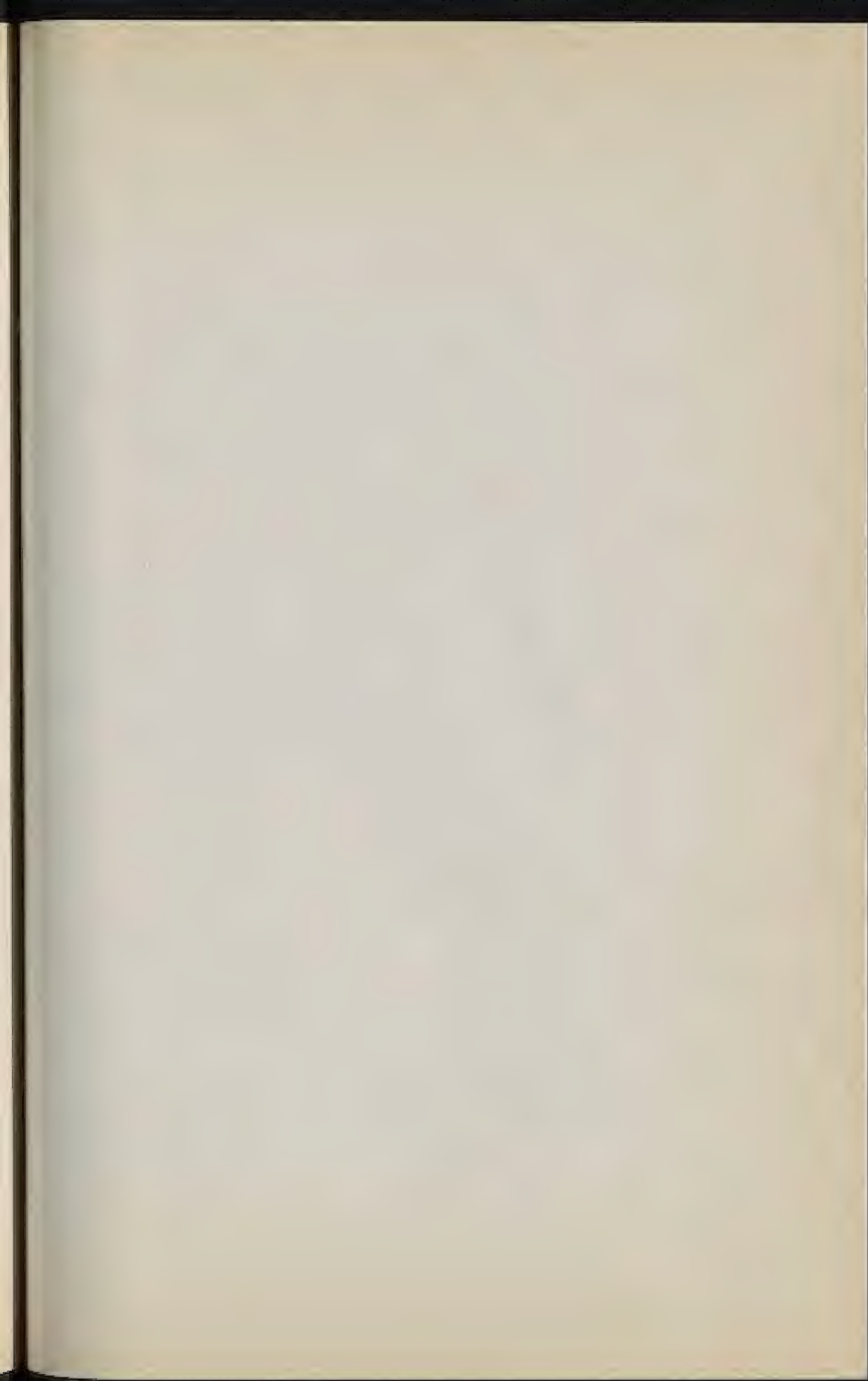
ومع هذا فنحن تصوف الشمراني على هذا الوجه وهو يحمل على العلماء والفقهاء ، يأخذ في الوقت نفسه بناصر الصوفية والدرويش ، ويذهب في احترام السيد البدوي إلى حد السرف ، ويكتب عنه كتابة طويلة ؛ هي التي أمدت المؤرخين بكثير من المعلومات التي اعتمدوا عليها في ترجمة هذا الدرويش . ولم يكن الشمراني وحده من فقهاء مصر في العصور الوسطى هو الذي كتب عن السيد البدوي ؛ بل كتب عنه كثيرون غيره كالسيوطي ، والقريزي ، وابن حجر العسقلاني ؛ وجاءت كتاباتهم كلها تفيض بالحب لهذا الدرويش ، وتصوره ذا شخصية جذابة تحيط بها كثير من الخرافات والأساطير . ومهما يكن من أمر ، فقد كان البدوي ذا شخصية عظيمة من الناحية الصوفية ، ضئيلة في الوقت نفسه كل الضائلة من الناحية العقلية ، وآية ذلك أننا ننظر في آثاره الفكرية

(١) انظر دائرة المعارف الإسلامية ، الترجمة العربية ، مجلد أول العدد السابع مادة أحمد البدوي .

فلا نظفر بأكثر من طائفة من الصاوات والأدعية والوصايا التي وجهها إلى (عبدالمال) أول خلفائه . وهذه الوصايا عبارة عن طائفة من الجمل البسيطة ، والأقوال العامة التي لاحظ لها من التفكير ، ولا تدل في الوقت نفسه كثيراً على شخصية صاحبها . ومن الباحثين أيضاً من يشك في نسبتها إليه . وقد أشرنا إلى بعض ما تشتمل عليه هذه الوصايا عند الكلام على تعاليمه .

أما الأضرحة والمقامات المنسوبة إلى السيد احمد البدوي فيصعب إلى الآن تحقيق نسبتها إليه . فقد اكتشف الباحثون ضريحاً للسيد البدوي ضمن مقابر الصحابة بالقرب من أسوان ، كما ذكر بعضهم ولياً من أولياء الله بهذا الاسم نفسه في طرابلس الشام . ولعل البحث يكشف بعدئذ عن حقيقة الخبر في جميع هذه الأشياء .

الكتاب الثالث
الحركة العامية



تمهيد

خليفة بنا قبل المضي في الكلام عن الحركة العلمية في مصر أن نشر هنا أولاً إلى طرف من الأخبار الكثيرة التي أنثرت عن ملوك الدولتين الأيوبية والمملوكية ، ودلت على ميلهم للعلم ، وتشجيعهم للمشتغلين به في مصر وغيرها من أقطار العالم الإسلامي في ذلك الوقت . والحق أننا نقرأ تاريخ الملوك الذين تعاقبوا على مصر من لدن صلاح الدين إلى آخر ملك من ملوك بني أيوب ، فتوشك ألا تصادف فيهم ملكاً قليل العناية بالعلم ، أو قاتراً في تشجيع أهله ، وتقريبهم إليه . بل أوشك أن يكون كل واحد من هؤلاء الملوك أما شاعراً ، أو فقيهاً ، أو محدثاً ، أو ذاتصانيف ، ونحو ذلك .

ولا نكاد نستثنى من ملوك بني أيوب جميعاً غير الملك الصالح نجم الدين أيوب ؛ فقد وصفه المؤرخون بأنه كان ذا طبيعة عسكرية بحتة لم تساعد على أن يكون ذا ميل شديد إلى العلم . ومع ذلك فإن هذا الرجل الذي وصف بهذه الميول لم تنعمه طبيعته من تشجيع العلم والمتعلمين ، ولا قصرت به همته عن بناء المدارس التي كان لها أكبر الأثر في نشر العلم ؛ كما سيأتي بعد .

فأما السلطان الملك الناصر صلاح الدين يوسف بن أيوب - وعلى كاهله وقع عبء تأسيس الدولة وصيانتها حتى قويت واستقرت - فكان شديد السكف بعلوم الدين ، وكان يذهب بنفسه لسماع الدروس من أفواه الأئمة المشهورين ، وكان يصحب معه أبنائه منتقلين بهم من مصر إلى الاسكندرية ، ليعلم - على حد قوله - حياة الامام حافظ السافي أو حياة غيره من الأئمة المعروفين ؛ كالشيخ أبي طاهر بن عوف ، الذي سمع السلطان عليه موطأ مالك برواية الطارطوشي ، وكالشيخ تاج الدين السعودي ، الذي كان السلطان - مدة إقامته بالقاهرة - يعين ميققات لسماع الأحاديث النبوية عنه ^(١) .

(١) الروشتين ج ٢ ص ١٠ وكتاب مئرج الكروب ج ١ ص ١٩٥ ، ١٩٦ .

وفي كتاب (شفاء القلوب في مناقب بني أيوب) أن السلطان كان يتردد على الإمام
الساني عادة في أيام الخميس والجمعة والسبت من كل أسبوع .
وكما كانت حاشية صلاح الدين نردان يمثل القاضي الفاضل وزيراً ومديراً ومشيراً ،
والعالم والاصفهانى كاتباً وشاعراً ومؤرخاً وأديباً ، فكذلك ازدانت هذه الحاشية الجليلة
بالقاضي جهاد الدين بن شداد ؛ لا يبرح السلطان في موطن السلم أو الحرب ، ولا يغفل يوماً
عن مطالعته الحديث والتفسير . وهذا نجد من الخير أن ندع ابن شداد نفسه يتحدثنا عن
حب السلطان وشففه بالحديث النبوي فيقول :

« وكان رحمه الله ، شديد الرغبة في سماع الحديث ، ومتى سمع عن شيخ ذي دراية
عالية وسماع كثير ، فإن كان ممن يحضر عنده استحضره وسمع عليه ، فأسمع من كان
يحضره في ذلك المكان من أولاده ومالئكه والمختصين به . وكان يأمر الناس بالجلوس
عند سماع الحديث إجمالا له . وإن كان ذلك الشيخ ممن لا يطرُق أبواب السلاطين ،
ويتجاوز عن الحضور في مجالسهم ، سمى إليه وسمع عليه ؛ وكان يستحضره في خلوته ،
ويحضر شيئاً من كتب الحديث ، ويقرأها هو ، فإذا مر بحديث فيه عبرة رق قلبه ،
ودمعت عينه » (١) .

وقال ابن شداد « قلت له : قد سمع الحديث في جميع المواطن الشريفة ، ولم ينقل أنه
سمع بين الصفيين ، فإن رأى المولى أن يؤثر عنه ذلك كان حسناً . فأذن في ذلك ، وأحضر
جزءاً ، كما أحضر من له به سماع ، فقرأ عليه ونحن على ظهور الدواب بين الصفيين
نمشي نارة ، ونقف أخرى » (٢) .

وتحدث ابن شداد عن أمير صليبي ؛ هو صاحب « شقيف أرنون » كان من دهاة
الصليبيين ، وكان كثير التردد في خدمة السلطان صلاح الدين ، فقال عن هذا الأمر :

(١) التواضع السلطانية لأبن شداد ص ٧

(٢) نفس المصدر ص ١٥

« وكان يناظرنا في دينه ونفاظره في بطلانه ، وكان حسن المخاطرة متأدبا في كلامه »^(١).
وفي كتاب (شفاء القلوب)^(٢) : أن صلاح الدين قرأ مختصراً في الفقه ألفه الإمام
نضر الدين الرازي ؛ وذلك كله فوق ما كان يفيده السلطان من العلماء والفقهاء ، حين
كان يجلس معهم في مجلس المدل ، في يومى الاثنين والخميس من كل أسبوع . والأخبار
التي تدلنا على ميول هذا السلطان العلمية كثيرة ؛ يمكن الرجوع إليها .

ومات السلطان ، وخلفه على عرش مصر ابنه « العزيز عثمان » فعرف عنه « أنه سمع
بالاسكندرية الحديث عن الحافظ السافى ، والفقيه عن ابن عوف الزهرى ، وسمع بمصر عن
العلامة أبى محمد بن بزى النحوى وغيرهم »^(٣) .

ولو قد طالت حياة العزيز لكان كوالده شديد الاتصال بالعلم ، والتقريب للعلماء ،
ولأثرت عنه أخبار كثيرة في ذلك ؛ ولكن حياته كانت أقصر من أن تتيح المؤرخين
والتاريخ مثل هذه الفرصة .

وأما الملك العادل أبوبكر بن أيوب ؛ وهو أخ السلطان الملك الناصر صلاح الدين ،
لكان شديد الحب للعلماء ؛ حتى قيل « إن الامام فخر الدين الرازى صنف له كتاباً سماه
تأسيس التقيديس »^(٤) ومع هذا فلا مناص من القول بأن الملك العادل كان مشغولاً
بالتفنن السياسية التي اعتاد أن يحوكمها ، وكان هو من أكبر العوامل في إيجادها ؛ فكانت
رأيه لذلك مشحونة بالحيل السياسية ، بحيث يتخيل إلينا أن هذه الحيل لم تدع في رأسه
فراغاً كبيراً للعلم .

وأما الملك الكامل محمد بن السلطان الملك العادل فقد حكم مصر حوالى أربعين
عاماً من أعوام حياته ؛ كان في العشرين عاماً الأولى نائباً عن أبيه ؛ وكان في العشرين

(١) نفس المصدر ص ٨٠

(٢) أنظر ص ٥٢

(٣) النجوم الزاهرة ج ٦ ص ١٢٦

(٤) السلوك للمقرئى ج ١ من ١ ص ١٩٤ نشر الدكتور زيادة

عاماً الأخيرة يحكم بنفسه بعد موت أبيه . ولا شك أن هذه الحياة الطويلة تركت أثرها واضحاً في كل من العلم ، والأدب ، والحرب ، والسياسة . فعرف عن الكامل أنه قضى هذه الأعوام كلها مجاهداً في هذه الجوانب كلها ؛ ومن بينها جانب العلم . ورويت عنه في ذلك أخبار تعيد إلى الأذهان شيئاً من ذكرى الرشيد ولأمون ، وغيرها من الخلفاء العباسيين ، الذين بلغ العلم الاسلامي في عهدهم أوج الكمال .

يقول المقرئى : « كان الكامل معظماً للسنة النبوية وأهلها ، راغباً في نشرها والتمسك بها ، مؤثراً الاجتماع مع العلماء ، والكلام معهم حضراً وسفراً » (١) .

وقالوا : « إنه حدث بالاجازة عن أبي محمد بن برى النحوى ، وأبي القاسم البوصيرى ، وعدة من المصريين وغيرهم . وتقدم عنده أبو الخطاب بن دحية ، وبني له دار الحديث الكاملية بالقاهرة ، وجعل عليها أوقافاً ، وكان يناظر العلماء ، وعنده مسائل غريبة من فقه ونحو يمتحنهم بها : فمن أجاب قدّمه ، وحظى عنده . وكانت تبيت عنده بالقلمة جماعة من أهل العلم : كالجمال اليمى النحوى ، والفقير عبد الظاهر ، وابن دحية ، والأمير صلاح الدين الأيوبى ؛ وكان أحد الفضلاء ؛ فيتصب لهم أسرة ينامون عليها بجانب سريرهم ليسامروهم ؛ تنفقت العلوم والآداب ، وقصده أرباب الفضائل ، وكان يطلق لمن يأتيه منهم الأرزاق الموافرة الدارة . فمن قصده التاج بن الأرموى ، وأفضل الدين الطوسى ، والقاضى الشريف شمس الدين بن الأرموى قاضى المسكر . وهؤلاء الثلاثة أئمة وقتهم في المنقول والمقول » (٢) .

قال : « ولما وردت أسئلة الأنبرور (يزيد الامبراطور فردريك) صاحب صقلية في أنواع الحكمة والرياضيات على الملك الكامل كان الأسفونى (وهو قيصري بن أبي القاسم) هو المعين للأجوبة عنها ، فإنه كان المشار إليه في ذلك » (٣) .

كل ذلك يدلنا على أمرين عظيمين :

- (١) النجوم الزاهرة ج ٦ ص ٢٣٠
- (٢) المقرئى ج ١ قسم أول ص ١٥٨ — ١٥٩ نشر زيادة . وانظر شفاء القلوب بخطوط ص ٨١
- (٣) الطالع السعيد للدقوى ص ١٥٦

أولها — تلك المناظرات العامة والمحاورات الدينية بين المسلمين والصليبيين في تلك العصور ، مما كان له أثر في عقلية الفريقين ، ليس إلى إنكاره من سبيل .
وثانيهما — المرونة العقلية التي سمحت للملك الكامل بمثل هذه المناظرات والمحاورات . ومنعود إلى الحديث عن هذه الصفة عند الكلام عن موقف الحكومات المصرية الإسلامية من القبط في مصر .

ولما مات الملك الصالح نجم الدين أيوب خلفه على عرش مصر ولده المعظم تورانشاه ؛ وكان موصوفاً بطيشه وميله إلى اللهو واللجون والحققة . ومع ذلك فقد أثنى المؤرخون عليه من الناحية العلمية . قالوا : « ولكنه كان قوى المشاركة في العلم ، حسن المباحثة ذكياً ^(١) ، وقدم عليه جماعة من علماء القاهرة ، وكانوا يومئذ بالمنصورة ؛ كابن عبد السلام الأرموى ، وتفتت سوق الفضائل عنده » .

فذلك إذن بعض ما وصف به ملوك البيت الأيوبي ، من ملكوا مصر وعاشوا بها . أما غيرهم من ملكوا الشام واليمن والجزيرة فلم يكونوا أقل من ملوك مصر تحمسا للعلم وإكراماً لأهله . وبخاصة أن سوق المثل هنا بالملك المعظم عيسى ، من أولاد الملك الكامل محمد ، وكان عيسى يملك الشام ، وكان مع شغله بالملك ، ضوياً وفقياً لتوياً ، وقد انفرد بالمذهب الحنفي من ملوك الأيوبيين الذين كانوا جميعاً على مذهب الإمام الشافعي . واشتغل عيسى زماناً بالزهد على من طعن في كتب أبي حنيفة ، وألف في هذا كتاباً سماه (السهم المصيب في الرد على الخطيب) . وكان المعظم يحب الفقراء (أي المتصوفة) ويحرصهم على الاشتغال بالفقه ويقول : « من حفظ الجامع الكبير أعطيته مائة دينار ، ومن حفظ الإيضاح أعطيته ثلاثين ديناراً . لحفظ الكتابين جماعة كبيرة ووفى المعظم لهم » ^(٢) . وكانت عنده جماعة من الفضلاء لا يفارقونه سفراً ولا حضراً . وكان قد أمر الفقهاء أن يجردوا له مذهب أبي حنيفة دون صاحبيه . فجرد ذلك في عشر مجلدات سماها التذكرة ، فكان

(١) نفس المصدر ص ٧٥

(٢) شفاء القلوب ص ٧٥

لا يفارقه سفرا ولا حضرا . قال سبط بن الجوزي « فكتب على ظهر مجلدة — أسماه حفظا عيسى بن أبي بكر بن أيوب ، فقلت له : ربما يؤخذ عليك ؛ لأن أ كبر مدرس في الشام يحفظ القدوري ، وأنت مع شغلك بالملك تحفظ عشر مجلدات » !
فقال : « ليس الاعتناء بالألفاظ ، الاعتناء بالمعاني ، فاسألوني عن جميع مسائلها ، فإن قصرت كان الصواب لكم ، وإلا فسلخوا لي . » (١) .

والظاهر أن عناية الملوك المسلمين في القرون الوسطى بالفقه الى عذا الحد أنت من أمور كثيرة ؛ أهمها أنهم كانوا يكلفون أنفسهم الجلوس في مجلس القضاء أياماً خاصة في كل أسبوع ، كما كان يفعل صلاح الدين ؛ وقد قلنا « إنه كان يجلس للعدل في يوم الاثنين والخميس . ومن ثم كان الملوك حراسا على أن يعرفوا شيئا من الفقه الاسلامي وأصوله ومذاهبه وقوانينه ، حتى يستطيعوا مشاركة القضاء في إصدار أحكامهم في القضايا التي ينتظرون فيها بحضورتهم .

أما سلاطين المماليك ، فكما كانوا تلاميذ بني أيوب في الدين ، والحرب ، والسياسة ؛ فكذلك كانوا تلاميذهم في العلم ، والأدب ، والثقافة . بل إن الدرجة التي وصل إليها هذا النشاط العلمي في زمن المماليك ربما زادت عن النشاط العلمي في زمن بني أيوب . غير أن الباحث هنا لا يجد مفرأ من إبداء هذه الملاحظة ؛ وهي أن ملوك بني أيوب كانت لهم مشاركة فعلية في الحركة العلمية ؛ فنصف معظمهم في العلم ، وكانت لبعضهم جهود مباركة في تأليفه ، فضلا عن تشجيعه . أما المماليك فالظاهر أنهم اكتفوا بناحية واحدة فقط ؛ هي التشجيع ، وإن بزوا في هذه الناحية نفسها ملوك بني أيوب ، وكان عندهم من الوقت والمال ما أعانهم على المضي في هذا السبيل .

ولو أن الحظ أسدنا بكتاب قديم ، يورد فيه مؤلفه طائفة من الأخبار العلمية أو الأدبية ، عن بعض سلاطين المماليك البحرية ، كما فعل صاحب (شفاء القلوب) في إيراد مثل هذه الأخبار عن سلاطين الدولة الأيوبية ، لأسكن أن نرى في المماليك رأيا غير هذا

(١) نفس المصدر من ٧٥ أيضا

الرأى ، أو أن نضيف إليهم فضلا فوق هذا الفضل ، أو نقف عند كل واحد منهم مثلما وقفنا عند كل ملك من ملوك الدولة التي سبقتهم .

وحسبنا ذلك التمهيد لننتقل منه إلى الحديث عن البيئات العلمية التي وجدت في مصر لذلك العصر ، محاولين أن نعرف المدارس التي ظهرت بها ، والجهود التي بذلها العلماء بين جذرائها ، ونوع العلم الذي كان يشغل بتحصيله الطلبة هناك .

الفصل الأول

البيئات العلمية في مصر

نستعرض تاريخ العلم في الإسلام نقى أن هذا العلم ظهر أولاً بالحجاز ، ثم بالشام ،
فالعراق ؛ وأخيراً استقر بمصر . ففي الحجاز كانت :

(المدينة المنورة) هى البيئة العلمية الوحيدة على عهد رسول الله ، وعهد
الخلفاء الراشدين من بعده . وبها ظهر كبار الصحابة والتابعين ، وأتى بعدهم كبار الفقهاء
وأهل الحديث . واستمر الحال على ذلك حتى قامت الدولة الأموية بالشام . وإذ ذاك
أفست (المدينة) المجال :

(دمشق) ولكن نور هذه البيئة لم يستطع أن يطفى « نور (المدينة) . فبقيت هذه
البيئة القديمة على تفوقها من حيث العلم الدينى ، ومن حيث النشاط الفنى ؛ ونفى به
الشعر والفناء . وانفردت دمشق يومئذ بالحياة الرسمية ، التى لم تدع لها فراغاً كاملاً للعلم
أو الفن . ظلت العاصمة الأموية على هذا النحو ، حتى زالت الخلافة الأموية ؛ وأنت
بعدها الخلافة العباسية ، فإذا بمدينة إسلامية جديدة تظهر أمحل محل المدينة الإسلامية
القديمة ؛ وهذه المدينة الجديدة هى :

(بغداد) غير أن بنى العباس أقاموا دولتهم على اكتاف الفرس ؛ والفرس بطبيعتهم
أهل حضارة وعلم ، فلم يكن غريباً فى ذلك الوقت أن تروج سوق العلماء فى بغداد ، وأن
يكون العلم البغدادي يومئذ دنيوياً أكثر منه دينياً . والتاريخ يحدثنا أن بنى العباس
بالفرا مبالغة شديدة فى تشجيع العلم والعلماء ، وأنهم خافوا من بغداد زعيمة للعالم الإسلامى
كله . ومن ثم بقيت شخصية بغداد متغلبة على شخصيات المراكز العلمية التى ظهرت بعد

في الإسلام، حتى أصبح لازما على هذه المراكز العلمية : كمصر، والقاهرة، وقرطبة أن تحصر نشاطها في تقليد بغداد، كما أصبح قصارى جهد العلماء في تلك المراكز الإسلامية كلها أن يحاكيوا علماء بغداد. وبسبب ذلك قلنا في مقدمة البحث أن استخلاص الخصائص المحلية، أو الكشف عن الشخصية الإقليمية لكل من بلاد الأندلس والديار المصرية يعتبر عملا علميا دقيقا يحتاج من الباحثين إلى عناية كبيرة وصبر طويل.

والآن نذكر هذه المراكز العلمية القديمة جانباً لننظر في مصر، وفيما ظهر بها من البعثات العلمية في العصر الذي تؤرخ له. ونحن نعرف أن المدارس التي أنشئت بمصر في العهدين الأيوبي والمملوكي كانت موزعة على بيئات ثلاث، وهي بيئة الإسكندرية، وبيئة القاهرة، وبيئة قوص أو الصعيد. فأما البيئة الأولى وهي :

بيئة الإسكندرية

فقد شهدها ابن جبير، ووصفها في رحلته التي قام بها في القرن السادس، ومدح مدينة الإسكندرية بحسن موقعها، واتساع مبانيها، واحتفال أسواقها، وعجيب منارها ثم قال : « ومن مناب هذا البلد ومفاخره المائدة في الحقيقة إلى سلطانه المدارس والمحارس الموزعة فيه لأهل الطالب والتعميد، يقدون من الأقطار النائية، فيلقى كل واحد منهم مسكناً يأوي إليه، ومدرسا يملئه الفن الذي يريد تعلمه، وإجراء يقوم به في جميع أحواله. واتسع اعتناء السلطان بهؤلاء الغرباء الطائرين؛ حتى أمر بعمير حمامات يستحمون فيها متى احتاجوا إلى ذلك، ونصب لهم مارستاناً لعلاج من مرض منهم، وركل بهم أطباء يفتقدون أحوالهم الخ » (١).

ووصف ابن جبير أهل هذه المدينة فقال إنهم « في نهاية الترفه واتساع الأحوال ». ثم قال : « وهي أكثر بلاد الله مساجد، حتى أن تقدير الناس لها يطفف، فمنهم المسكن

والمقل. فالمسكن انتهى في تقديره إلى اثني عشر ألف مسجد ، والمقل مادون ذلك .
وقد سبق أن ذكرنا أن صلاح الدين أتى مصر ، وبالإسكندرية بعض مدارس تقوم
بدراسة الفقه على مذهب أهل السنة . ومن هذه المدارس مدرسة أشأها وزير كردى الأصل ،
هو (ابن السار) وكان في نزاع متواصل مع وزير شيعى المذهب هو (ابن مصال) . وكان
ابن السار في أول أمره شيعيا ، ثم أظهر اعتناقه للمذهب السنى . ومن هنا نشأت مودة
بينه وبين زعيم السنيين فى الشام نور الدين محمود بن زكى . ولا يبعد أن تكون شخصية
نور الدين من العوامل التى أدت إلى بناء هذه المدرسة ؛ فبنيت عام ٥٤٦ هـ وقام على
إدارتها امام عظيم من أئمة الفقه والحديث ؛ هو (الحافظ السافى) وهو الذى أدرك صلاح الدين ،
وقلتا إنه كان يذهب إليه بأولاده لسماعه .

من أجل ذلك نرجح أن بيئة الإسكندرية لم تكن — كغيرها من البيئات المصرية
الأخرى — بحاجة إلى عناء كبير بهذا صلاح الدين لتتحول إلى المذهب السنى ، وتترك
مذهب التشيع . ولعله من أجل هذا السبب الأخير ، ومن أجل السكراعية الدينية الطبيعية
ضد الصليب رحبت الإسكندرية ترحيبا عظيما بصلاح الدين ، وأعانتة كثيرا فى الحصار
الذى ضربه الصليبيون حول هذه المدينة ، وضيقوا بها الخناق على جند صلاح الدين ؛ وذلك
كله فى أثناء الحملة الأولى من حملات أسد الدين شيركوه على مصر ؛ حتى لقد يأس صلاح
الدين نفسه من دخول هذه البلاد ، وآلى على نفسه إذا هو عاد إلى دمشق ألا يعود إليها . ومع
ذلك فقد اضطر إلى أن يصحب عمه فى حملته الأخيرة عليها ، وكان من أمره ما كان
من وصوله إلى الوزارة الفاطمية أولا ، ثم ازائه لهذه الدولة وإقامة الدولة الأيوبية مكانها
بعد ذلك . أما البيئة الثانية فهى :

بيئة القاهرة

وقد كانت عاصمة الخلافة الفاطمية ، وحصن الدعوة التى أُنشأها فى مصر وغيرها
من البلاد الشرقية . ومن ثم احتاجت إلى جهد كبير من رجال الدولة الأيوبية الجديدة ،

لكي يتم لهم الرجوع بهذه البيئة العظيمة من المذهب الشيعي الى المذهب السني .
من أجل هذا رأينا صلاح الدين يبادر إلى بناء المدارس الكثيرة بالقاهرة ؛ وذلك
منذ كان وزيراً للعاصد الفاطمي ؛ حتى لقد قلنا أن بناءه المدارس على هذا النحو كان خطة
موضوعة لهدم المذهب الشيعي ، وطريقة مرسومة للقضاء على الأفكار التي أتت بها
الصبيديون من بلاد المغرب ، وكان صلاح الدين هو وحده صاحب الفضل الأكبر في
الوصول إلى هذه الغاية .

وأول ما بدأ به صلاح الدين من ذلك بناءه مدرستين على عهد العاصد الفاطمي نفسه :
أولاهما — مدرسة لشافعية بجوار الجامع المتيق ، وعرفت بأسماء كثيرة منها :
المدرسة الناصرية ، والمدرسة الشرفية ، ومدرسة ابن زين التجارة ؛ نسبة إلى العالم
الشافعي الذي طال مدة إقامته ، حتى عرفت باسمه ، هكذا ^(١) .

والثانية — مدرسة المالكية ، عرفت باسم (دار الغزل) ثم عرفت باسم المدرسة
القمحية ؟ نسبة إلى القمح الذي كانت تحصل عليه هذه المدرسة من ضيعة وقفها صلاح الدين
عليها بالفيوم ^(٢) .

ثم مات العاصد الفاطمي ، ومضى صلاح الدين في إبقاء المدارس فبنى منها :
مدرسة ثالثة — للفقهاء الحنفية أطلق عليها اسم (المدرسة السبوقية) ، بنيت إذ ذاك
بالقاهرة بدار الوزير الفاطمي المعروف باسم (عباس المبيدي) ^(٣) .

(١) انظر النجوم الزاهرة ج ٦ ص ٥٥ حاشية رقم ٤ وانظر ج ٢ من ٣٨٥ حاشية رقم ١ ،
والخطط للقرنيز ج ٢ ص ٦٣٣ وجه ٤ ص ١٩٢ ط بولاق وانظر كتاب الانتصار لابن دقاق
ج ٤ ص ٢٩٣

(٢) انظر الخطط للقرنيز ج ٤ ص ١٩٣ النجوم الزاهرة ج ٥ ص ٣٨٥

(٣) وهو ابن لاجئ الأمراء الفاطميين وكان اسمه زوجاً لأمرأة تدعى « بالارة » وأولدها
عباساً هذا ، ثم تزوجت من بعده الوزير الكردي الذي مر ذكره وهو ابن السلار : أنظر —
الفاطميون في مصر ص ٣٩٦ حاشية رقم ٣

والى جانب المدارس الثلاث السابقة للشافعية ، والمالكية ، والحنفية بنى صلاح الدين مدرستين آخرين لفقهاء المذهب الشافعى خاصة ؛ وهو المذهب الذى كان عليه أكثر أفراد البيت الأيوبى نفسه كما ذكرنا . إحداهما ، وهى المدرسة :

الرابعة — بجوار الامام الشافعى . والأخرى وهى المدرسة :

الخامسة — بجوار المشهد الحسينى ^(١) .

وقد ذكر السيوطى المدرسة التى بجوار الامام الشافعى فقال : « ويبنى أن يقال لها (تاج المدارس) ؛ وهى أعظم مدارس الدنيا على الإطلاق ، لشرفها بجوار الامام الشافعى . بناها السلطان صلاح الدين سنة اثنتين وسبعين وخمسمائة . فلما كانت سنة احدى وعشائة وسبعمائة ولى تدريسها قاضى القضاة تقي الدين محمد بن رزين الجوى ^(٢) .

غير أن الباحثين عثروا على كتابة من أقدم الكتابات الأثرية يرجع عهدها الى العصر الأيوبى ؛ موضوعها وصف هذه المدرسة التى بناها صلاح الدين بجوار الامام الشافعى وهذا نصها : « بنيت هذه المدرسة باستدعاء الشيخ الفقيه الامام . . . الزاهد نجم الدين ، ركن الاسلام ، قدوة الأنام ، مفتى القرن أبو البركات بن الموفق الخطبوشانى أدام الله توفيقه لفقهاء أصحاب الشافعى رضوان الله عليه ، الموصوفين بالأصولية الموحدة الأشعرية [المنصورين] على الحشوية وغيرهم من المبتدعة ، وذلك فى شهر رمضان سنة خمس وسبعين وخمسمائة ^(٣) » .

وهنا نلاحظ أمرين : أولهما — تاريخ إنشاء المدرسة وهو تاريخ مخالف لما ذكره السيوطى وثانيهما — ورود اسم الامام الذى كان أول من ولى التدريس بها ؛ وهو الخطبوشانى . وقد كان هذا الرجل من أخطر الفقهاء السنيين الذين وقعوا على الوثيقة التى خلعوا فيها آخر خلفاء

(١) أنظر الجوامع الزاهرة ج ٦ من ٥٥ حاشية رقم ٤١ . وانظر شفاء القلوب من ٥٢ .

(٢) أنظر حسن المحاضرة من ١٤٠ .

(٣) Wiet : Les mosquées du Caire P. 101. Repertoire Tome X P. 95 No. 339 .

وما زالت هذه الوثيقة الأثرية نفسها موجودة إلى الآن بيد دار الآثار العربية بمصر ؛ مع ملاحظة أن لفظ [المنصورين] فى النص المتقدم إضافة من عندنا نحن اقتضاها المعنى .

الدولة الفاطمية، كما كان أول من خطب في جامع عمرو للخلافة العباسية؛ وذلك في الوقت الذي رفض فيه الفقهاء الآخرون ذلك، وألقوا بالصلاح الدين من أجله. «ولا نفى في هذه المناسبة أيضاً أن نقول أن الخبوشاني هذا فارسي الأصل، وأن نشأة المدارس نفسها فارسية أيضاً، وأن الأشعري الذي أشير إلى مبادئه في هذا النقش زعيم ديني كبير ظهر في القرن الرابع، وأن المؤسسة الإسلامية التي تسمى المدرسة كانت أداة من أدوات الحركة الأشعرية»^(١).

فذلك إذن خمس مدارس بناها صلاح الدين بمصر؛ وذلك كله عدا المدرسة التي بناها هذا المصالح الكبير بدمشق، وعدا المدرسة التي بناها كذلك بالقدس، ولقد أحصى ابن خلكان عدة المدارس التي بناها السلطان، ثم قال:

«ولقد تكررت في نفسي في أمور هذا الرجل، وقلت أنه سديد في الدنيا والآخرة فإنه فعل في الدنيا هذه الأفعال المشهورة من الفتوحات الكثيرة وغيرها، ورتب هذه الأوقاف العظيمة، ولبس شيء منها منسوباً إليه في الظاهر، فإن المدرسة التي بالقرافة مايسمونها إلا بالشافعية، والمجاورة للمشهد الحسيني لا يقولون إلا المشهد، والخاصة لا يقولون إلا سعيد السعداء، والمدرسة الخنقية لا يقولون إلا السيوفية، والتي بمصر (يريد القسطنطين) لا يقولون إلا مدرسة زين التجار، والتي بمصر أيضاً مدرسة المالكية، وهذه صدقة السر على الحقيقة الخ»^(٢).

نستطيع بعد ذلك أن نرجع إلى خطط القريزي، فنجد قد أحصى المدارس التي بنيت في بيئة القاهرة وحدها، فإذا هي تبلغ ثمان عشرة مدرسة^(٣)، أضاف إليها العالم الأثري Van Berchem مدرسة اسمها المعزية، لم يُعرف بعد من بناها^(٤).

(١) نفس المصدر السابق ص ١٠١

(٢) نقل هذه العبارة عن ابن خلكان صاحب النجوم الزاهرة ج ٦ ص ٥٥

(٣) أنظر الخطط ج ٤ من ص ١٩٣ — إلى — من ٢١٦

(٤) راجع أيضاً Corpus Inscriptionum Arabicorum P. 118.

أما المدارس التي بنيت بالقاهرة والقسطنطينية فبلغ تعدادها في خطط المقرئ
خمسة وعشرين مدرسة. ونود هنا أن نشير من هذه المدارس كلها إلى ثلاث فقط على
سبيل المثال وهي :

المدرسة الكاملية : وتسمى دار الحديث . — ويقول المقرئ عن هذه المدرسة :
« أنشأها الملك الكامل محمد بن الملك العادل أبي بكر أيوب سنة إحدى وعشرين
وسمّتها للهجرة ، وهي ثاني دار علم للحديث ، فإن أول من بنى دار الحديث على وجه
الأرض هو الملك العادل نور الدين محمود بن زنكي بدمشق . ثم بنى الكامل هذه الدار ،
وكلت عمارتها سنة اثنتين وعشرين وسمّتها ، وجعل شيخها أبا الخطاب عمر بن دحية ،
ثم وليها من بعده أخوه أبو عمرو عثمان بن دحية الخ » (١)

والمدرسة الصالحية : بناها الملك الصالح نجم الدين أيوب عام ٦٣٩ هـ ، وكانت
أشبه شيء بجامعة كبرى ذات كليات أربع : تختص كل واحدة منها بمذهب من مذاهب
السنة الأربعة المعروفة . وامتدح الشراء هذه المدرسة ، فمن ذلك ما قاله أبو الحسن الجزاري :

ألا هكذا يبنى المدارس من بني ومن يتغالى في الثواب وفي البناء
ومن ذلك ما قاله السراج الوراق :

ملك له في العلم حب وأهله فله حب ليس فيه ملام
يشيدها للعلم مدرسة غدا عراق لها إذ ينسجون وشام
ولا تذكرن يوما نظامية لها فليس يضاهي ذا النظام نظام (٢)

والمدرسة الفاضلية : بناها الفاضل الفاضل عام ٥٨٠ للهجرة . وإنما تختص هذه
المدرسة بالذكر لشيئين : أحدهما — شخصية القاضي نفسه ؛ وهي شخصية رجل فتن
بالعلم وعرف له بلاؤه في ميادين الأدب والسياسة .

(١) السيوطي : قلائع المقرئ . أنظر حسن المحاضرة ج ٢ ص ١٤٢

(٢) حسن المحاضرة للسيوطي ج ٢ ص ١٤٢

وثانيتها : المكتبة التي ألحقها الفاضل بهذه المدرسة ؛ وقيل إنه « جعل فيها من كتب
القصر مائة ألف كتاب مجلد » (١) .

على أن الشك يقع في عدد هذه الكتب من ناحية ، وفي مادتها من ناحية ثانية .
فهل كانت هذه الكتب التي حصل عليها القاضي الفاضل في العلوم العقلية ؛ أم في العلوم
النقلية ؟ وإن كنا نرجح أنها كانت كتبها في المواد التي تتمشى مع مذهب أهل السنة
والإمام أحمد الفاضل بها مدرسته .

ثم ما أكثر ما بنى أمراء البيت الأيوبي — خلا ملوكه وسلاطينه — المدارس التي
حاکواها أوائل الملوك والسلاطين . وتكفيها الإشارة هنا إلى المدرسة التي بناها الأمير
(عمر تقي الدين) وهو ابن أخى السلطان صلاح الدين ، وكان هذا الأمير شديد الحب
لعمه ، قوى التأثير به وبأخلافه وأعماله . أثر عنه أنه اشترى (منازل الغز) وعمرها مدرسة
لشافعية ، ووقف عليها حام الذهب والروضة (٢) .

ثم في عهد المماليك كثرت دور العلم من مدارس وخوانق ، وكانت لسلاطين هذه
الدولة عناية كبرى بهذه الدور ، أعانهم عليها الثراء الذي بلغته مصر في أيامهم ، وزاد
في حماستهم لها الخراب الذي كاد التثار أن يصيبوا به بلادهم وعلماءهم ؛ كما أصابوا به من
قبل البلاد الإسلامية الأخرى وعلماءها .

وكان من أشهر هذه المدارس المملوكية :

المدرسة الظاهرية القديمة — تمييزاً لها عن المدرسة الظاهرية الجديدة — والأولى
منسوبة إلى الملك الظاهر بيبرس البندقدارى ، بناها عام ٦٦١ هـ ورتب لتدريس
الشافعية — تقي الدين بن رزين ، ولتدريس الحنفية محيي الدين عبد الرحمن
ابن الكحلان بن العديم ، ولتدريس الحديث الحافظ شرف الدين الدمياطي ،

(١) المخطوط للمعري ج ٢ ص ٢٥٥

(٢) النجوم الزاهرة ج ٥ ص ٣٨٥

ولتدريس القراءات كمال الدين القرشي ، وألحق بها خزانة كتب عظيمة .

والمرسة المنصورية : نسبة إلى الملك المنصور قلاوون ، بناها عام ٦٧٩ هـ ورتب فيها دروساً للفقه على المذاهب الأربعة ، والحديث ، والتفسير ، ودروساً كذلك للطب .

والمرسة الناصرية : نسبة إلى الناصر محمد بن قلاوون . فرغ من بنائها عام ٧٠٣ هـ وقال المقرئى إنه أدرك هذه المدرسة ، وأنها محترمة للغاية ، وأن الساطان عين بها المدرسين للمذاهب الأربعة ، وألحق بها مكتبة حافلة ، وخمس لبيتها وبناء المارستان المنصوري الكبير ، بعد أن عاد إلى عرشه للمرة الثانية^(١) .

والناصر بن قلاوون هو الذى بنى كذلك خانقاه مريدانوس التى مر ذكرها . ومن ظريف ما نسب إليه أيضاً أنه ألحق بمدرسته (سبيل) . وأمل هذه أول مرة ظهرت فيها كلمة (سبيل) فى الكتابات التاريخية الأثرية^(٢) .

والحق أن الملك الناصر بن قلاوون كان من أعظم سلاطين المماليك شغفاً بالعارة وميلاً ضحيحاً إليها ؛ حتى قيل إنه فى صاظفته الثالثة — التى دامت نحواً من اثنتين وثلاثين سنة — كان ينفق كل يوم زهاء ثمانمائة وخمسين ديناراً على المياحى العامة .

وعجب المؤرخون جميعاً لهذا التهاوت الذى بدا من الملك الناصر على البناء والعارة ، حتى قال ابن إياس عنه : « ولا يعلم لأحد من الملوك آثار مثله ، ومثل مماليكته . وقد تزايدت فى أيامه بالديار المصرية والبلاد الشامية العمار مقدار النصف من جوامع ، وقناطر ، وغير ذلك من العمار والإنشاء »^(٣) .

ثم مدرسة السلطنة مصر : نسبة إلى الساطان حسن بن الناصر محمد بن قلاوون ، قال السيوطى^(٤) : « تقلا عن المقرئى : شرع فى بنائها سنة ٧٥٨ هـ .

(١) خطط المقرئى ج ٢ ص ٤٠٦

(٢) Wiet, Les Mosquées du Caire. P. 113

(٣) بدائع الزهور ج ١ ص ١٧٢ .

(٤) حسن المحاضرة ج ٢ ص ١٤٤

وقال : ولا يعرف ببلاد الإسلام معبد من معابد المسلمين يحكى هذه المدرسة في كبر
قالبها ، وحسن هندامها ، وضخامة شكلها . ودامت العبارة فيها ثلاث سنين لا تبطل يوماً
واحداً . وأرصد لمصروفها في كل يوم عشرين ألف درهم ، منها نحو ألف مثقال ذهباً ؛
حتى قال السلطان : لولا أن يقال ملك مصر عجز عن إتمام ما بناه ، لترك بناءها من
كثرة ما صرف عليها . وذرع إيوانها الكبير خمسة وستون ذراعاً في مثلها . ويقال إنه
أكبر من إيوان كسرى بخمسة أذرع . وبها أربع مدارس للمذاهب الأربعة .
قال الحافظ بن حجر في كتابه أنباء الغمر : يقال أن السلطان حسن أراد أن يعمل في
مدرسته درس فرائض . فقال البهاء السبكي : هو باب من أبواب الفقه . فأعرض السلطان
عن ذلك . فاتفق وقوع قضية في الفرائض مشكلة ، فسل عنها السبكي فلم يجب عنها ،
فأرسلوا إلى الشيخ شمس الدين الكلاوي فقال : إذا كانت الفرائض باباً من أبواب
الفقه فلم لا يجيب ؟ فشق ذلك على بهاء الدين ، وندم على ما قال .

والمدرسة الظاهرية الجبرية : فرغ من بنائها عام ٧٨٨ هـ فأقبل الشعراء على
السلطان الملك الظاهر يهنئونه بها ، وكان من ذلك قول أحدهم :

الظاهر الملك السلطان همته كادت لرقمته تسمو على زحل

وبعض خدامه طوعاً لخدمته يدعو الجبال فتأتيه على عجل

وعين السلطان فيها مدرسين للفقه على المذاهب ، الأربعة وللحديث ، وللقراءات .

« فلم يكن منهم من هو فائق في فنه على الآخرين في فنونهم » ^(١) .

وبهذه المدرسة عين الشيخ سراج الدين البلقيني مدرساً للتفسير ، وكفاها به فخراً !

وقبل أن تترك بيئة القاهرة إلى غيرها ، يجمل بنا أن نشير بإشارات طفيفة إلى بعض
أوصافها ؛ كما تظهر في عبارات من مر بها من الرحالة كمن سعيد الله في ، وابن جبير ،
وعبد اللطيف البغدادي :

(١) حديق المحاضرة ج ٢ ص ١٤٦

فاما ابن سعيد فلم يظهر إعجابه بمدينة القاهرة، وفضل عليها مصر (الفسطاط) قال :
وهذه المدينة (أى القاهرة) اسمها أعظم منها ، وكان ينبغي أن تكون في ترتيبها ومبانيها
على خلاف ما عاينته ؛ لأنها مدينة بتأها المعز ، وكان سلطانها قد عم . . وقد عاين مبانى
أبيه المنصور في مدينة (المنصورة) . . وعاين المدينة النخ . ولكن أباسعيد أظهر إعجابه
ببركة النيل ^(١) ، وقال فيها شعرا .

وأما ابن جبير فلم يكد يصف من القاهرة إلا مساجدها ، ومزاراتها ، ومشاهدها ،
ووقف عند هذا الحد ^(٢) .

وأما عبداللطيف البغدادى فإنه مر بمصر ، وألقى دروسا له في بعض جوانبها ، ولقى
بها نفرا من العلماء والفضلاء والوزراء . ولأنه عالم وطبيب ، فوق أنه مؤرخ وأديب ، فقد
وصف نيل مصر وقيضاته ، ونبات البلاد وحيوانها ، وأبديتها وسفنها وآثارها القديمة :
وخاصة الأهرام والموميات . وذلك كله موضوع المقالة الأولى من كتابه (الإفادة والاعتبار) .
وأما موضوع المقالة الثانية فأخبار الجماعة التى منيت بها مصر عام ٩٧٠ للهجرة ، واستمرت
إلى العام الذى تلاثة . شهد بها البغدادى بنفسه ، وليس آثارها بيده . ومهما يكن من أمر
هذه الأخبار التى أوردها هذا الرحالة فمنها قوله : « واعلم أن القبط بمصر نظير النبط بالعراق ؛
ومنهم نظير بابل ، والروم والقياصرة بمصر نظير الفرس والاكاسرة بالمراق ، والإسكندرية
نظير المدائن ، والفسطاط نظير بغداد النخ » ^(٣) .

والغريب أن القاهرة لم يرد لها ذكر كالفسطاط في كتاب الافادة والاعتبار . فهل
معنى ذلك أن عبد اللطيف البغدادى كان كائن سعيد المغربى غير معجب بهذه المدينة
الجديدة ؟ إن كان الأمر كذلك فما السبب ؟ لسا ندرى .

(١) أظن خطأ المقرئ ص ٢ من ١٨٧ = ١٨٨

(٢) رحلة ابن جبير ص ١٣ — ٢٨

(٣) الإفادة والاعتبار ص ٣٨ طبعة مصر سنة ١٢٨٦

وندع بيثة الاسكندرية والقاهرة ونأخذ في البيثة الثالثة وهي هنا بيثة :

فروض أو الصعير

ومعلوماتنا عن هذه البيثة في القرنين السادس والسابع ، أى في العهد الأيوبي نفسه قليلة الغناء . غير أنه جاء في القرن الثامن الهجري من وصف لنا هذه البيثة بشئ من الإسهاب والإفاضة . وهذا الذى وصفها هو (كمال الدين الأدفوى) المتوفى عام ٧٤٨ هـ ، وكتابه الذى نشير إليه هنا هو (الطالع السعيد لأسماء الفضلاء والرواة بأعلى الصعيد) .

غير أنه من العسير علينا أن نطمئن كثيراً إلى كل ماورد بهذا الكتاب ، لأن صاحبه كان مدفوعاً إليه بدافع من تعصبه لهذا الاقليم . ومع هذا فكتابته لا يمكن أن تخلو من بعض الحقائق الهامة ؛ ومنها أن هذا الاقليم كان كثير الخسرات . وقد اشتهرت فيه مدن كثيرة من أهمها :

(أدفو) مدينة الفقه والعلم .

(وأسنا) مدينة الترف والشعر .

(وقنا) مدينة الزهد والتصوف ^(١) .

ثم منها أى من هذه الحقائق الهامة ، أن التشيع كان منتشرأ في هذه البيثة ؛ فاحتاج الفقهاء والعلماء في الدولة الأيوبية إلى مجهودات كبيرة ؛ حتى يخفف بها مذهب الشيعة . قال الأدفوى في معرض كلامه عن أسنا .. وكان التشيع بها فاشياً ، والرفض ماشياً ، فخفف حتى جف ، ونزل بها التشيع بهاء الدين بن هبة الله الففطلى فزال بسببه كثير من ذلك » . وقال الإدفوى في وصف هذا الشيخ :

(١) في كتاب الطالع السعيد وصف هذه المدن الثلاث من مدن الصعيد بحسن بها أن تذكره قال : فأما (مدينة أدفو) — وهى مسقط رأس المؤلف — فكان بها جمع كبير من أهل الرئاسة والكرام ، وأما معروفون بالفقه ، وموصوفون بالصديق ، وتمرز في الأقوال ، مشهورون بالكرام

« وفتح أسنانه كان التسميع بها فاشيا ، فزال يجتهد في إخماده وإقامة الأدلة على بطلانه . وصنف في ذلك كتابا سماه (النصائح المفترضة في فضائح الرضا) ... وهو يقتله فخاه الله منهم ... فهو أحد من فتح البلاد ، وانتفع به العباد الخ » .

ثم أحصى الأديب مدارس قوص في القرن الثامن للهجرة ، فإذا هي (ستة عشر مكانا للتدريس) لا ندري كم من هذا العدد شهد القرنان السادس والسابع ؟ ومن الجائز أن تكون هذه الفترة التاريخية التي نشير إليها قد شهدت أكثر من هذا العدد .
والخلاصة — أن بيئة قوص أو الصعيد كان يغلب عليها العلم ، والزهد ، والتصوف والتعبد . وكانت بيئة الاسكندرية بنوع خاص شبيهة بالصعيد من هذه الناحية . ونظرة واحدة في كتاب حسن المحاضرة للسيوطي في باب الزهاد والمتصوفة تدلنا على صدق هذه الملاحظة . ولا غرابة في ذلك فإلى الاسكندرية وفد كثير من الفضلاء والفقهاء وأهل العلم والزهادة والتصوف : كالحافظ السلفي الذي وفد إليها من أصبهان ، وكأبي الحسن الشاذلي الذي جاءها من بلاد المغرب وغيرها .

الوارد ، وإغاثة الملهوف وإسداء العروف ، وكان بها (بنو نوفل) أهل مكارم رباسة وجلالة ونفاسة ، ولولا أنهم أهل المرحت فضاهم وذكرتهم .
وأما (مدينة أسنا) فقال عنها الأديب : وكان بها بيت معروف بالامالة والرياسة والفضائل حتى قيل إنه كان بها في وقت واحد سبعون شاعرا ، وخرج بها جمع كبير من أهل العلم والأدب ... غير أن الشر يغلب الخير فيها ... وهي ضد المدينة المنورة ، فإن تلك تفي خبيثتها ، وهذه تخرج عنها أخيارها ، قلما ظهر بها عالم أو صالح ، الا اتقل عنها وسكن غيرها .
وأما (مدينة قنا) ، فوصفها الأديب بقوله : وهي عس الصالحين وأموى العارفين ... خرج منها علماء ورؤساء وأهل مكارم ، وأرباب مقامات ، وأحوال ومكاشفات ، وجبايات عليها بهجة ووضاعة ، يتصدقها الزوار من كل الأنظار ، زعموا أن النبي صلى الله عليه وسلم روى في المنام بها وقال : إنها تقديست بأمر عبد الرحيم .

وليس شك في أن الأديب كان مقرضا فيما أتى به من أوصاف ، ولعلنا متى حدثنا من عباراته أكثرها دلالة على تعصبه وأغراضه ، بقيت لنا عبارات تدل على الصفات الطيبة على كل مدينة من هذه المدن ، وهي الصفات التي أشربنا إليها أنفسنا .

تلك إذن إشارة إلى بعض المدارس التي نعت بها مصر في القرون التي
تؤرخ لها ثم لا بأس من أن نتحدث بعد عن هيئة التعليم بهذه المدارس ، ونشير
إلى نوع الثقافة الذي امتاز به المعلمون بها ، ونشير إلى العلوم التي كانت تدرس
هناك . وغرضنا من ذلك هو أن نعطي صورة واضحة بقدر المستطاع عن تلك الحياة
العلمية الخصبة التي كان يحياها أولئك العلماء ، في ظل دول إسلامية عنت بهم ،
وشجعتهم على عملهم ، ووفرت لهم الوقت والمال . ثم جاءت الظروف السياسية نفسها ،
فرسمت لهم الخطط التي يسرون عليها ، والغاية التي يهدفون إليها ، والخطط التي
يسمحون فيه .

فكيف كان نظام التعليم في هذه المدارس ؟ وما نوع الثقافة التي كانت بها ؟
ذلك ما نريد أن نعرض له بإيجاز في ختام هذا الفصل .

المدرسون والمترجمون

لم تكد المصادر التي يرجع إليها في تاريخ الدوائين الأيوبية والمملوكية تمدنا بشيء
ذو بال في وصف نظام التعليم بهذه المدارس التي نتحدث عنها . ولسكن هذه المصادر
التي تشير إليها تكتمني بأوصاف موجزة لهذه المدارس ؛ فيمثل الباحث في ثنايا هذه
الأوصاف على عبارات تدله دلالة قريبة أو بعيدة على شيء من هذا النظام ، أو على شيء
من مراتب العلماء ، أو درجاتهم الفنية بالتعبير الحديث .

من ذلك مثلاً أن نقرأ عن أحد العلماء أنه (تولى التدريس) بإحدى المدارس
على مذهب مالك أو الشافعي ، وأن آخر (تصدر للاقراء) أي اقراء مذهب مالك أو
الشافعي ، وأن ثالثاً كان يتولى (الإعادة) أعنى كان معيداً ، وهكذا .

أفلا يمكن أن تدل هذه النصوص وأمثالها على أن وظائف التعليم بهذه المدارس كان
يهدف بها إلى معلمين على طبقات ثلاث ؟

طبقة لها الصدارة — هي الطبقة التي يشغل فيها الأستاذ (وظيفة الصدر) لإقراء مذهب من مذاهب الفقه .

وطبقة تأتي بعد ذلك — هي طبقة المدرسين ، وهم الذين يعينون الصدرين في شرح مآذنه . ثم طبقة المعيدين — وعددهم في المدرسة أكثر من عدد غيرهم في الغالب . وإليك بعض نصوص ربما ساعدت على هذا الفهم :

في كتاب الخطط للمقريزي وصف للمدرسة التي بناها صلاح الدين ، بجوار الامام الشافعي جاء فيه قوله : « وجعل فيها معيدين ، وعدة من الطلبة ، وولى تدريسا جماعة من أكابر الأعيان ، ثم خلت من مدرّس ثلاثين سنة ، واكتفى فيها بالمعيدين ، وهم عشرة أنفس » .

ومعنى ذلك أنه لم يكن من الضروري دائما أن تكون هيئة التدريس كاملة بالمدرسة . الواحدة . بل كان من الجائز أن تخلو المدرسة من المدرسين ، بإدام المعيدون فيها يقومون بالعمل .

وفي كتاب الطالع السعيد للأدقوى قوله في ترجمة (ابن مفلح) :
وتولى تدريس المدرسة المعزية بأسنا ، وكان بها بها ، الدين القفطي معيدا عنده ^(١) .
والظاهر أن مدرّس المدرسة كان له النظر في أوقافها . وكان يؤجر على ذلك أيضا كما يؤجر على التدريس نفسه . قال السيوطي يصف هذه المدرسة التي مر ذكرها : وهي المدرسة التي بناها صلاح الدين بجوار الشافعي .

« وجعل التدريس والنظر بها لأشيوخ نعيم الدين الطهوشاني ، وشرط له من المعلوم في كل شهر أربعين ديناراً عن التدريس ، وجعل له عن النظر في أوقاف المدرسة عشرة دنانير ، ورتب له من الخبز في كل يوم ستين رطلا بالمصري ، وراويتين من ماء النيل » ^(٢) .

(١) الطالع السعيد ص ١٩٢

(٢) حسن المحاضرة ج ٢ ص ١٤٠

أما (الصدر) فالظاهر أنه إمام العصر في الفقه أو الحديث أو التفسير؛ أو هو من أكبر الأئمة في عصره، وأكثرهم تكتفاً من مادته. وعليه يتخرج الكثيرون من مواضع (المدرسين)، وإليه يذهب الملوك والأمراء والوزراء والفضلاء لسماحه والإفادة منه. وليس من الضروري أن يكون لكل مدرسة صدرها؛ لأنه إن أمكن أن تستغنى المدرسة عن مدرستها، تكتفى بالمعبدن بها، فالأولى بها أن تكتفى بالمدرس، وتنتظر الحظ الذي يتيح لها فرصة (الصدر) يجلس بها، ويجلب إليها الكثيرين من أهل الطلب والعلم.

* * *

ولندع هذه الوظائف جانباً، ولنلق نظرة أخرى على نوع الثقافة التي كانت تميز القائمين في هذه المدارس بأمور التعليم. وهنا لا يصعب على الباحث أن يدرك أن الثقافة التي كان يحصل عليها هؤلاء الأساتذة، لم تخرج في مجموعها عن أن تكون ثقافة إسلامية خالصة، لم تأذن لها الحكومات السنية فتتمزج بغيرها من الثقافات الأجنبية عن الإسلام.

فما مواد هذه الثقافة التي ذاعت في تلك المدارس أو الجامعات؟ ليس شك أن الفقه والحديث كانا يحتلان المكان الأول في هذه الثقافة؛ بل يميل إلى الباحث أن الفقه والحديث مسائل الخلاف لم تحظ بنحاسة حكومة إسلامية قدر ما حظيت به من حماسة الحكومتين الأيوبية والمملوكية. وفي بعض الأخبار التي سبق أن أوردناها عن كلف رجال هاتين الدولتين بالفقه والحديث ما يكفي للدلالة القوية على صدق هذه الدعوى.

وإذا كانت السيطرة المظلمة في الميدان العلمي للفقه والحديث في العصر الأيوبي؛ فعنى ذلك أن العناية كانت على أعقابها كذلك بسائر العلوم المتعلقة بالدين؛ ومنها التفسير، والفرائض، والقراءات، والأصول، وما إليها من المواد التي تتألف منها ثقافة إسلامية خالصة. وليس عالم من علماء مصر والشرق في ذلك الوقت إلا وهو عارف

كل المعرفة بهذه الثقافة الدينية ، مشهور شهرة صحيحة في كل مادة من موادها ، أو في هذه المواد كلها متى أمكن ذلك . أما النحو والبلاغة فهما من أخطر المواد التي تألفت منها هذه الثقافة . وبسبب ذلك أن هذه المواد التي ذكرناها كانت ضرورية لدراسة الفقه . بل إن الفقيه كان لا يمكنه أن يسير شوطاً بعيداً في علمه ، دون أن يكون له علم كبير بهذه المواد . وبسبب هذا لا نكاد نقرأ ترجمة لفقيه ما ، إلا ويقال لنا في هذه الترجمة إنه درس النحو على فلان من العلماء ، أو إنه كان ممن يحفظون كتاب سيبويه أو غيره من أكابر النحاة . بل إنه بسبب هذا كان ملوك بني أيوب يمنون عناية كبرى بهذه العلوم . وكان أحدهم وهو المعظم عيسى بن اشتغلوا اشتغالا صحيحا بمادة النحو بنوع أحسن . وكثيراً ما سمعنا عن غيره من ملوك الدولة الأيوبية خاصة ، أنهم أمروا فألفت لهم أراجيز نحوية ، وعليها شروح قيمة وأخية .

ثم كان من عناصر الثقافة التي امتاز بها علماء ذلك الوقت عنصر هام ؛ هو (الأدب) . وللأدب قيمة كبرى في تلك العصور ، لأنه يعين على فهم الدين ، ويساعد على تكوين ذوق لغوي مستقيم . ولا نكاد نعرف عالماً من علماء مصر أو الشرق في ذلك العصر أيضاً إلا وله إلمام بالأدب ، وذوق كبير فيه . قال الأدفوي في ترجمته لابن دقيق العيد : وحكى أنه كان يحفظ في الأدب زهر الآداب^(١) . بل إن كثرة سماعه من علماء العصر كانوا شعراء أفاضل ، لهم نظم جيد ، وشعر قل أن يصدر عن أمثالهم من العلماء ؛ إذ المعروف عن هؤلاء أنهم لا يحسنون الشعر ، وأنه يصعب عليهم نظم ، أطول اشتغالهم بالمسائل العقلية أو العلمية . ومن ثم كان للعالم ذوق يخالف ذوق الأدب . ومع ذلك فأشعار العلماء في العصر الذي نورد له تستحق الالتفات . ومنها على سبيل المثال نظم العالم الشاعر الملقب (بابن الأرجواني)^(٢) :

(١) الطالع السعيد ص ٢١٠

(٢) الطالع السعيد ص ١٥٥

طرق والليل مسبول الجناح مرحبا بالشمس من قبل الصباح
سلم الإيماء عنها خجلا حينما كان بها السر مباح
غادة تحمل في أحضانها مرضا فيه منيات الصباح
كالقضب اتمز والبدر بدا والكذب ارتج والعنبر فاح

والخلاصة أن الأدب كان يحتل مكانا ممتازا في هذه الثقافة السائدة ، وأن العلوم التي كانت تدرس في هذه المدارس لم تكن غير علوم السنة ؛ وهي الحديث ، والتفسير ، والفقه ، والقراءات ، ثم النحو ، والبلاغة ، والتاريخ وغيرها من العلوم التي ستعرض في الفصول التي تلي ذلك .

أما الجبر ، والمقابلة ، والكيمياء وغيرها من العلوم العقلية البحتة فكانت مما يشتغل به بعض الرجال في منازلهم الخاصة ، لافي المدارس أو المساجد . نعم — ذكرنا مادة الكيمياء فيما ذكرنا من المواد التي اشتغل بها بعض العلماء ، وذلك أن بعض شباب المسلمين في العصر الأيوبي كان يشتغل بهذه المادة ، رغبة منه في خدمة الحرب ، والمساهمة فيها بنصيب كان له أكبر الأثر في بعض الانتصارات التي كسبها المسلمون على أعدائهم من الصليبيين .

من أجل هذا نقرأ في المصادر التي نتحدثنا عن هذه الحروب أن شايبا دمشقيا استطاع تأليف أدوية لإحراق الأبراج التي صنعها الصليبيون ، بحيث لا تؤثر فيها النيران ، وأنه نجح في اختراعه هذا نجاحا كان له أثره في الهزيمة المنكرة التي وقعت على رؤوس الأعداء . قال المؤرخون : فتقدم إليه السلطان بالجوائز السكينة ، وأطمعه الأمراء بالطلع الثمينة ، فلم يأخذ شيئا ، وقال قد عملت شيئا لله تعالى ^(١) .

وهذا الخبر وغيره من الأخبار المشابهة له لا تدع محالا للشك في تقدم الكيمياء الصناعية في كثير من أجزاء الإمبراطورية الإسلامية ^(٢) .

(١) شفاء القلوب من ٤١

(٢) بالرجوع إلى كتاب Introduction to the history of Science, by George Sarton

Vol. II, Part. I, P. 31

أما الفلسفة النظرية والعلوم العقلية غير التجريبية فكان الناس في العصرين الأيوبي والمملوكي يكرهونها من صميم قلوبهم ، مدفوعين في ذلك بمعامل الدين ؛ كما سنرى ذلك في الفصل الذي نتحدث عن الفلسفة خاصة .

بقي بعد هذا أن نعرض لكل مادة من هذه المواد التي تألفت منها الثقافة الإسلامية التي نشير إليها ، لنعرف مدى ما بلغت هذه المادة على أيدي أصحابها من التقدم ، أو مدى ما أصابها من التغير ؛ إما بتأثير البيئة المصرية والمزاج المصري ؛ وإما بتأثير الوراثة عن الشعوب التي ذاعت فيها تلك الثقافة الإسلامية ، قبيل ذبوعها في الشعب المصري .

نجد أن العرب كانوا متقدمين إذ ذاك في صناعة الكيمياء . ويقول المؤلف أن ترجات السكك العربية يومئذ إلى اللاتينية قد منعت الدجل عن أوروبا ، ويشر المؤلف أيضا إلى أنه يمكن أن تعتبر سنة ١١٤٤ ميلادية بالذات تاريخاً لترجمة الكيمياء العربية ونقلها نقلاً مفيداً إلى العالم الأوروبي .

الفصل الثاني

الحديث والتفسير

في البيضة التي تعني بعلوم الدين يحتل الحديث مكان الصدارة ، ويستأثر منها بكل عناية . إذ كان على كل عالم أوقية أن يتقن علم الحديث ، ليأخذ الدين عن أصوله ، ويتلقى الأحكام عن صاحب الرسالة .

ولقد كانت مصر منذ الفتح العربي مهيأة للكثيرين من رواة الحديث من الصحابة ، وكان عبد الله بن عمرو بن العاص أكثر هؤلاء الصحابة رواية للحديث . وقد أفرد ابن عبد الحكم في نهاية كتابه « فتوح مصر » فصلاً خاصاً بالأحاديث النبوية التي رواها المصريون . ثم اشتهر من كبار المحدثين في مصر في القرن الثاني للهجرة الليث بن سعد ، ومحمد بن إدريس الشافعي صاحب المذهب ، وعبد الله بن وهب المصري صاحب كتاب « الجامع في الحديث » .

وبقيت حركة الحديث تزدهر في مصر يوماً بعد يوم ؛ حتى ظهر بها في القرن الثالث الهجري عالم كبير من علمائه اسمه الطحاوي ؛ وهو أبو جعفر محمد بن محمد بن سلامة الأزدي المصري الحنفي ؛ كان مجتهداً في الحديث . وتوفي عام ٣٢١ هـ . وكان رئيساً للحنفية في مصر وله كتب كثيرة منها :

معاني الآثار ، وأحكام القرآن ، والتاريخ الكبير ، واختلاف العلماء ، وكتاب الشروط^(١) .

ويظهر أن الطحاوي نحا في الحديث نحواً جديداً ، أو اتخذ له قاعدة غير قاعدة البخاري

(١) حسن المخاضرة للسيوطي من ١٤٧

ومسلم ؛ فأجاز الرواية عن مستور الحال . ونحن نعرف أن الرواة ثلاثة : عدل ، وغير عدل ، ومستور الحال . فالعدل تقبل شهادته بالإجماع ؛ وغير العدل ترفض شهادته بالإجماع ؛ ومستور الحال في أمره خلاف . ومع ذلك فإن جمهور المسلمين في غير مصر في ذلك الوقت لم يقنعوا بقاعدة الطحاوي الجديدة ، واكتفوا بشروط الصحيحين ^(١) .

وتوالى ظهور الحفاظ من رجال الحديث بعد الطحاوي . وكان منهم على سبيل المثال : ابن يونس أبو سعيد عبد الرحمن بن أحمد الصوفي المصري صاحب تاريخ مصر . ولد بالديار المصرية سنة ٢٨١ هـ وسمع أباه الإمام يونس ، وسمع النسائي ، ولم يرحل إلى غير مصر من البلاد الإسلامية . ومع ذلك فهو إمام عظيم الشأن ، ظاهر اليقظة ، عليم بأيام الناس وتواريخهم ، كما وصفه بذلك السيوطي . ومات سنة ٣٤٧ هـ

ومنهم أبو بكر بن الحداد محمد بن أحمد بن جعفر الكنانى المصري . أخذ الفقه عن أبي سعيد محمد بن عقيل الثريائي وغيره . ورحل إلى بغداد واجتمع بابن جرير ، وروى الحديث فيها عن جماعة ؛ منهم أبو عبد الرحمن النسائي ، ولزمه وتخرج به . وكان غزير العلم في النحو ، واللغة ، والفقه ، وأيام الناس ، وسير الجاهلية ، والشعر ، والنسب . وكان كثير التقيد ؛ يصوم يوماً ، ويفطر يوماً ، وله مصنفات في الفقه ، أعظمها كتابه « الباهر » في مائة جزء ، وكتابه جامع الفقه ، وكتابه أدب القاضي في أربعين جزءاً ، وكتاب المولدات . ومات في صفر سنة ٣٤٥ هـ ودفن بسطح المظلم ^(٢) .

وختم القرن الرابع الهجرى — أو كاد يختم بالإمام الحفاظ بن خثارية . وهو أبو الفضل جعفر بن الوزير أبي الفتح الفضل بن القرات البغدادي . نزل مصر ، ووزر فيها لكانفور الأحمدي ، ورحل إليه « الدارقطني » ومدحه السلفي ؛ وقال فيه : كان يملئ ويروى لي

(١) أنظر مقدمة ابن خلدون طبعة مصر . ٣٨٨

(٢) السيوطي — حسن المحاضرة ج ١ ص ١٢٦

حال الوزارة عندي من أماليه ومن كلامه ما يدل على حدة فهمه وقوة علمه . وخبرنا باسم جدته لأبيه . ومات بمصر سنة ٣٩١ هـ .

وفي القرن الخامس للهجرة اشتهر من المحدثين أبو سعيد الماليني ، وكان أحد الحفاظ الكثيرين للرحلة في الحديث إلى الآفاق . وتوفي بمصر سنة ٤١٢ هـ . ثم السجزي أبو نصر عبد الله بن سعيد الوائلي البكري — نزيل مصر ؛ وكان كثير الرحلة أيضاً في الحديث ، وكان نادرة في الحفاظ . ومات سنة ٤٤٤ هـ .

ومنهم الجبال محدث مصر في وقته . وهو أبو اسحاق إبراهيم بن سعيد ابن عبد الله النعماني المصري . تخرج عليه كثيرون ، لأنه كان ثقة في الحديث ، وكان صالحاً ورعاً كبير القدر . مات سنة ٤٨٢ هـ .

ثم في القرن السادس الهجري ظفرت مصر بمعدد ضخمة من رجال الحديث ، على رأسهم الإمام الحافظ السلفي المتوفى سنة ٥٧٦ هـ . وهو أبو طاهر عماد الدين أحمد بن محمد ابن أحمد الإصفياني . كان إماماً حافظاً متقناً نافذاً ثباتاً ديناً خيراً — كما قال السيوطي . وانتهى إليه علو الاسناد ، وروى عنه الحفاظ في حياته . وكان أوحده زمانه في علم الحديث ، وأعلمهم بقوانين الرواية . وكان يقيم بالإسكندرية ، فيذهب اسماعه السلطان صلاح الدين وأولاده ، ويقنمون حياته . وكان ممثلاً من الشعراء والفضلاء ، وكان أستاذاً للكثرة المطلقة من محدثي مصر وفقائها في وقته .

فمن تلاميذه أبو الحسن علي بن فاضل بن سعد الله السوري ثم المصري . قال الذهبي فيه : أنه أكثر عن السلفي ، ورأس في الحديث . ومات بمصر سنة ٦٠٣ هـ . ومن تخرج بالسلفي كذلك أبو الحسن علي بن الفضل بن علي المالكي المقدس ، ثم السكندري ؛ كان من أئمة المذهب العارفين به ، وله تصانيف ، ومات بالقاهرة سنة ٦١١ هـ .

ومن أشهر علماء الحديث في مصر في القرن السابع الهجري ابن دحية المتوفى سنة ٦٣٣ هـ عن نيف وثمانين سنة . وهو أبو خطاب عمر بن حسن الاندلسي . كان إماماً

حافظاً بصيراً بالحديث ، معتقياً به ، وله حظ وافر من اللغة ، ومشاركة في العربية . استوطن مصر ، وأدب بها الملك الكامل الأيوبي ، ودرس فدار الحديث الكاشانية . وختم العصر الأيوبي بالامام الحافظ المنذري . وهو شيخ الاسلام زكي الدين أبو محمد عبد العظيم بن عبد القوى بن عبد الله المصري الشافعي . ولد بمصر سنة ٥٨١ هـ . ودرس الفقه بها ، وبرع فيه . وكان تلميذاً لأبي الحسن بن الفضل السكندی الذي مر ذكره . وتولى مشيخة المدرسة الكاشانية ، وانقطع بها عشرين سنة . قال السيوطي كذلك : وكان عديم النظير في معرفة علم الحديث ، على اختلاف شتونه ، متبحراً في معرفة أحكامه ومعانيه ومشكله ، قياً بمعرفة غريبه ، إماماً حجة بارعاً في الفقه والعربية والقراءات ^(١) . قال الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد في حقه : كان أدين مني ، وأنا أعلم به . وللمنذري مؤلفات كثيرة منها : الترغيب والترهيب ، وشرح التنبية في الفقه . وكلاهما من الكتب التي لم تزل في أيدي طلبة العلم بالأزهر إلى يومنا هذا .

ثم في عصر الماليك اشتهر من حفاظ الحديث كثيرون ومنهم :

ابن دقيق العيد : وهو الشيخ تقي الدين أبو الفتح محمد بن الشيخ محمد الدين علي ابن وهب بن مطيع التشيرى القوصي ، نسبة إلى قوص من أشهر مدن الصعيد بمصر . وصل في الفقه إلى درجة الاجتهاد المطلق ^(٢) . وانتهت إليه رئاسة العلم في زمانه ، وانفع به كثيرون من أهل العلم ، لا سبيل إلى حصرهم . ترجم له تلميذه تاج الدين السبكي فقال : ولد بظهر البحر المالح قريباً من ساحل ينبع ، وأبواه متوجهان من قوص للحج في خامس عشرين من شعبان سنة ٦٢٥ هـ . ونشأ بقوص ، وتفق به ، ثم رحل إلى مصر والشام ، وسمع الكثير ، وأخذ عن الشيخ عز الدين بن عبد السلام ، وحقق العلوم ، ووصل إلى درجة الاجتهاد ، وشهدت إليه الرجال . وكان بارعاً في

(١) نفس المصدر من ١٤٩

(٢) سيأتي في فصل الفقه شرح المراد من كلمة الاجتهاد .

معرفة علل الحديث ، مقدماً على أقرانه في هذا الفن النفيس ، لا يشق له غبار ، ولا يجرى معه سواء في مضار . وكان حسن الاستنباط للأحكام والممانى من السنة والكتاب ، مبرزاً في العلوم العقلية والعقلية ، بحيث يقضى له من كل علم على حدة . وسمع بمصر والشام والحجاز ، على تحرر في ذلك واحترار . . . ومع ذلك فله بالتجريب تخلق ، وبكرامات الصالحين تحقق ، وله مع ذلك في الأدب باع ، حتى لقد كان الشهاب محمود الكتاب يقول : لم تر عني آدب منه . ثم قال الشيخ تاج الدين السبكي : ولم أر أحداً من أسيادنا يختلف في أن ابن دقيق العيد هو العالم المبعوث على رأس المائة السابعة ، المشار إليه في الحديث ، فإنه أستاذ زمانه علماً وديناً .

وأما مصنفاته فكثيرة منها : الإلمام في الحديث وشرحه ، الذي لم يؤلف أعظم منه لما فيه من الاستنباطات العظيمة ، وكتابه شرح العمدة ، وكتابه الاقتراح في مصطلح الحديث ، وشرح العنوان في أصول الفقه . وله ديوان شعر ، وديوان خطب . ومات في احدى عشر صفر عام ٧٠٢ هـ . ورثاه العلماء والفضلاء ، وأحسنوا رثاءه .

ومن حفاظ الحديث في عصر الماليك السبكي . وهو تقي الدين أبو الحسن علي ، ينتهي نسبه إلى سوار بن سليم الأنصاري . ترجم له والده في طبقات الشافعية قال : هو شيخ الإسلام ، بقيمة المجتهدين . ولد بسبكي من أعمال المنوفية في صفر سنة ٦٨٣ هـ وتوفقه على أستاذ عصره في الفقه ، وهو « ابن الرفعة » . وأخذ الحديث عن شرف الدين الدمياطي . وأخذ التفسير عن عالم الدين العراقي . وتلقى القراءات على تقي الدين بن الرفيع . كان نقي الأصول والعقول على علاء الدين الباسي . وأخذ النحو عن أبي حيان . وصحب في التصوف الشيخ تاج الدين بن عطاء الله . وانتهت إليه رئاسة العالم في مصر . وقال الصلاح الصمدى : الفاس يقولون : ما جاء بعد الغزالي مثله . قال الأسنوى : وعندي أنهم يظلمونه بهذا ، فما هو إلا مثل سفيان الثوري . وتقل ابنه عبارة الشيخ شهاب الدين ابن المقيب

وهي قوله : جلست بمكة بين طائفة من العلماء ، وقدنا نقول : لو قدر الله تعالى بعد الأئمة الأربعة في هذا الزمان مجتهداً عارفاً بمذاهبهم أجمعين ، يؤلف لنفسه مذهباً من المذاهب الأربعة بعد اعتبار هذه المذاهب المختلفة كلها ، لازداد الزمان به ، واتقاد الناس له . فاتفق رأينا على أن هذه الرتبة لا تعدو الشيخ تقي الدين السبكي ، ولا ينتهي إليها سواء^(١) .

ومن أجل مصنفاته كتاب الدر النظيم في تفسير القرآن العظيم ، كمل به « شرح المذهب » للنووي . وله كتب أخرى كثيرة منها : الإتيهاج في شرح المنهاج ، والرقم الإبريزي شرح مختصر التبريزي ، والتحقيق في مسألة التعليق ، ورفع الشقاق في مسألة الطلاق وغيرها من المصنفات التي صنفها المؤلف في الفقه ، والتفسير ، واللغة ، والنحو ، مما أرى على خمسين مؤلفاً ، وذلك عدا الفتاوى الكثيرة التي جمعها ولده في ثلاث مجلدات . وتوفي السبكي بحزيرة القليل على شاطئ النيل رابع جمادى الآخرة سنة ٧٥٦ هـ . ورثاه الشعراء والعلماء رثاء بليغاً ، ومنه قصيدة الصلاح الصفدي التي أولها :

أى طود من الشريعة مالا زعزعت ركنه المنون فقالا
أى بحر قد فاض بالعلم حتى كان منه بحر البسيطة آلا
أى شمس قد كورت في ضريح ثم أبقت بدرا يضي وهلالا

وقصيدة الشاعر جمال الدين بن نباتة التي مطلعها :

نصاه للفضل والعلماء والنسب ناعيه للأرض والأفلاك والشهب
نذب رأينا وجوب الفدب حين مضى فأى حزن وقلب فيه لم يحجب

ومن يفخر بهم العصر المملوكي من الحفاظ الفقهاء :

الإمام البلقيني ، وهو شيخ الإسلام سراج الدين أبو حفص عمر بن رمضان بن نصير بن صالح الكداني . ولد في رمضان سنة ٧٣٤ هـ . وأخذ الفقه والحديث عن

السبكي الذي مر ذكره ، والنحو عن أبي حيان . وبلغ مرتبة الاجتهاد ، وانتهت إليه رئاسة المذهب . وولى التدريس بعدة مدارس ؛ منها الجامع الطولوني . وهو عالم المائة الثامنة .

وكان يشيع في الناس في ذلك الوقت أن الله يبعث على رأس كل مائة لهذه الأمة من يجدد لها دينها . وذهب بعضهم إلى أنه حديث نبوي . قال السيوطي :
ومن اللطائف أن الميعوثين على رموس القرون كلهم مصريون : عمر بن عبد العزيز في المائة الأولى ، والشافعي في المائة الثانية ، وابن دقيق العيد في السابعة ، والبلقي في الثامنة . وعسى أن يكون الميعوث على رأس المائة التاسعة من أهل مصر .
ومات البلقي عام ٨٠٥ للهجرة ، ورثاه العلماء والشعراء رثاء حسناً . ومن ذلك قصيدة الحافظ بن حجر التي أولها :

يا هين جودي لفقد البحر بالمطر واذرى الدموع ولا تبقي ولا تنفري
يا سائلي جبرة عما أكابده عدتك حالي لا مرئي بمسئري
أقضى نهاري في غم وفي حزن وطول ليلى في فكر وفي سهر

ومنها :

لم أنس لما يحف الطالبون به مثل السكواكب إذ يحفون بالقمر
فيقسم العلم في مفت ومبتدىء كقسمة النعيث بين النبت والشجر

وهي قصيدة طويلة أربت على مائة وعشرين بيتاً .

ولا يخفى على الباحث أن الحديث كان مرتبطاً أشد الارتباط بالعلوم العربية الأخرى ، كال تفسير ، والفقه ، والنحو ، واللغة ، والقراءات . ومع ذلك فقد كان هناك علماء اختصوا بعلم الحديث ، وقضوا في دراسته جزءاً كبيراً من حياتهم . حتى أوشك علم الحديث عندهم أن يستقل بنفسه استقلالاً ظاهراً عن الفقه وغيره من العلوم الأخرى . نأخذ ذلك

من عبارة السبكي في كتابه « طبقات الشافعية » . وهي عبارة أوردتها في ترجمة الحافظ السافى . وخلاصتها أن والد السبكي المتوفى اعترض عليه — أى على السافى في فتوى أفناها بأن منه الحديث ، وليس من شأنه الإفتاء^(١) .

وأيسر ما يؤخذ من هذه العبارة أنها تدل على ميل العلوم الديفية إلى أن يستقل بعضها — كما قلنا — عن بعض . ومن ثم كان من العلماء في ذلك الوقت من اشتهر بالفقه ، ومنهم من اشتهر بالقراءات ، ومنهم من اشتهر بالتفسير ، وإن كان كل واحد من هؤلاء لا يستغنى بعلمه قط عن العلوم الأخرى .

وجملة القول في أمر الحديث أن العمل فيه كان قد بلغ أوجه في القرون الثلاثة الأولى ، واطمأن الناس إلى أسانيد مشهورة نظروا إليها على أنها أمهات كتب الحديث ، ومصادر دراسته . وهي هذه الخمسة المعروفة : صحيح البخارى ، وصحيح مسلم ، وسنن الترمذى ، وسنن أبى داود ، وسنن النسائى . فلما كان القرن السادس الهجرى ألف الناس في علوم الحديث ، وأكثروا التأليف . ولكنهم لم يفعلوا أكثر من أنهم شرحوا هذه الكتب الخمسة المتقدمة ، واشتغلوا بنقد الأحاديث وتجريدها وتصحيحها . وكما قال ابن خلدون (انصرفت العناية بهذا المهد إلى تصحيح الأمهات المكتوبة ، وضبطها بالرواية عن مصنفها ، والنظر في أسانيدها إلى مؤلفيها ، وعرض ذلك على ما تقرر في علم الحديث من الشروط والأحكام ، لتتصل الأسانيد بحكمة إلى منتهاها ، ولم يزدوا في ذلك على العناية بأكثر من هذه الأمهات الخمسة إلا في القليل)^(٢) .

وقد عد ابن خلدون من كتب الحديث الهامة في العصر الأيوبى « شرح النووى الصحيح سلم » . ولم يزل هذا الشرح متداولاً في أيدي الطلبة إلى يومنا هذا . بل لم تزل العناية بالحديث رواية ودراية على هذه الطريقة الأخيرة إلى اليوم ؛ حتى لقد

(١) طبقات الشافعية ج ٤ من ١٥

(٢) مقدمة ابن خلدون ص ٣٨٧

أصبح العمل في الحديث بهذه الطريقة تقليداً يراد به حماية السنة وحفظها ، ووصل
أسانيدها الحديثة بالقديمة . وهو تقليد مفيد ما فتئت العناية به عملاً دينياً خطيراً يقوم
به علماء الدين في الأزهر الشريف إلى وقتنا هذا ، رعاية منهم لساكني الذين ساروا على
هذه الطريقة أولاً ، وإرضاء منهم للعالم ، أو التماساً للبركة والزلفى من الله تعالى
ثانياً ، ثم استعسا كما منهم بأصل هام من أصول الشريعة الإسلامية — وهو الحديث —
آخر الأمر .

ولا ننسى في نهاية هذا الفصل أن نقول عن الحديث أنه من العلوم النقية البحتة ،
التي لم يكن فيها مجال كبير للبحث أو التفكير ، والتي وجدنا العلماء يحرصون فيها على
التقيد بمذاهب الأولين .

وقد وضع الأولون للحديث قواعد خاصة رضعوها لها ، وأوجبوا على المعصور التالية
أن يصنعوا هذا الصنيع . فإذا ظهر من المحدثين المصريين رجل كالطحاوي الذي مر
ذكره ، واتخذ لنفسه قاعدة جديدة في الحديث لم يرض بها العلماء في زمانه ، لا بمصر
ولا بغيرها من البلاد الإسلامية في ذلك العصر . والواقع أن ضبط الحديث لا يتيسر
بغير القواعد التي وضعها الأولون ، وبغيرها يدخل في الحديث ما ليس فيه ، ويختلط
الأمر على رجال الدين اختلاطاً ليس إلى دفعه من سبيل .

التفسير

كان النبي يتلقى التنزيل ، وب نفسه كان يتولى تبينه لأصحابه من المسلمين ، وكان القرآن ينزل — كما يقول ابن خلدون — جملا جملا ، وآيات آيات ، وذلك لبيان التوحيد والفروض الدينية بحسب الوقائع ^(١) . وكان من الأحكام القرآنية ما يتقدم ، ومنها ما يتأخر ويكون ناسخا للحكم الأول « فكان على النبي في كل مرة أن يبين الناسخ من المنسوخ ، ويعرفه أصحابه ، فعرفوه ، وعرفوا كذلك أسباب النزول . وذلك كله نقلا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وحده .

وبقى الصحابة يحتفظين بما علموه من الرسول ، وأتى بعدهم التابعون ، فرووا عن الصحابة هذا العلم نفسه طبقة عن طبقة . ولم يزل ذلك متناظرا بين الصدر الأول ، حتى دوت الكتب . فدون يومئذ ما علمه الصحابة والتابعون من التفسير . ولم يكن هذا الذي دونوه يومئذ غير طائفة من أحاديث الرسول ، وضح فيها الأحكام الشرعية حينئذ ، والناسخ والمنسوخ حينئذ ، وأسباب النزول حينئذ ، ومقتضى الحال حينئذ ، وهكذا .

ومعنى ذلك أن نشأة التفسير متصلة أشد اتصال وأوثق بتاريخ الحديث . حتى لقد اعتبره بعض المستشرقين فرعا هاما من علم الحديث ، يعلم في الجامعات والمدارس ^(٢) . وكان ابن عباس عن اشتهروا في الرعييل الأول بالحديث ، ونسبوا إليه كتابا فيه ، وهشيب الشافعي على هذا بقوله :

لم يثبت عن ابن عباس في التفسير الا مائة حديث ^(٣) .

فانظر الى قول الامام هنا « الا مائة حديث » تعلم أن التفسير في أصله لم يكن غير مجموعة صالحة من كلامه صلى الله عليه وسلم .

(١) المقدمة ص ٣٨٣

(٢) انظر مادة تفسير في دائرة المعارف الإسلامية الترجمة العربية المجلد الخامس ص ٣٥٠

(٣) نفس المصدر

وفي عصر التدوين قيل إن أول من عني بالتفسير — بمعنى جمعه ودونه في كتاب ما — هو الإمام مالك بن أنس رضي الله عنه . وأهم ما يمتاز به هذا الطور من أطوار التفسير هو التحرج الشديد ، وعدم الميل إلى التسهيل في الأخذ عن مصادر أخرى — عدا مصدر الرسول والصحابة .

وحسبك هنا أن مالك بن أنس — وهو الذي يذكر أصحاب المبادئ أنه واضع التفسير — بمعنى مدونه — يروى هو عن نفسه أن سعيد بن المسيب كان إذا سئل عن تفسير آية من القرآن قال : إنا لا نقول في القرآن شيئا ^(١) .

وفي هذا الدور الأول من أدوار تدوين التفسير ، قيل أنه كان بمصر « صحيفة في التفسير » وذكر أحمد بن حنبل عن هذه الصحيفة « أن الذي رواها هو علي بن طلحة الهاشمي ؛ وهو طريق جيد في الرواية عن ابن عباس ، لو رحل رجل فيها إلى مصر قاصدا ما كان كثيرا . وقد اعتمد عليها البخاري في صحيحه كثيرا فيما يعلقه عن ابن عباس » ^(٢) .

ثم أخذ الناس يتوسمون شيئا فشيئا في تدوين التفسير ، أو بعبارة أخرى — أخذوا يبيعون لأنفسهم الأخذ عن غير المصدر الأول ، وهو الرسول وأصحاب الرسول ، فدخل تدوين التفسير في طور ثان من أطواره ، أصبح فيه عرضة للزيادات الكثيرة تأتيه من مصادر أخرى ، وتدعو إليه ظروف شتى . فأما المصادر الأخرى فأنهم قصص اليهود . وأما الظروف الشتى فقد أوضحها ابن خلدون . وذكر منها حب الاستطلاع ، أو رغبة العرب الأميين في أن يعرفوا شيئا عن بدء الخليقة وأسرار الوجود ، وشيئا عن الملاحم أو الأحداث الكبرى في التاريخ . والعرب أهل بدادة ، ولا عهد لهم بالعلم . فما إن تحركت في نفوسهم هذه الرغبة ، حتى اتجهوا إلى أهل الكتاب من

(١) إقرأنا في الاستاذة أمين الخولي على مادة تفسير بدائرة المعارف الإسلامية

(٢) نفس المصدر السابق ص ٣٥٣

اليهود يسألونهم عن هذه الأمور كلها ، ويجدون عندهم جوابها ، ومنذ يومئذ امتلأت كتب التفسير بما يسمونه (بالاسرائيليات) ، وكان يقضى التفسير بها رجال من أشهرهم ثلاثة وهم : كتب الأحبار ، ووهب بن منبه ، وعبد الله بن سلام .

وإلى ذلك الوقت كان التفسير عقلياً بحتاً . غير أنه معفى الزمن من جهة ، وبتغير الظروف السياسية والدينية والاجتماعية والثقافية من جهة ثانية ، توسع الناس أكثر من هذا الحد في التفسير ، وبلغوا في هذا التوسع حدوداً خرج به التفسير نفسه من دائرة النقل إلى دائرة العقل . فأصبح التفسير عقلياً أو اجتهدانياً ، بعد أن كان نقلياً أو مروياً . وكان أيسر ما يبنى على ذلك ألا يلتزم الناس ما كانوا يلتزمون من قيود ، بل كان أقل ما ينتظر من وراء ذلك أن يصبح التفسير كغيره من العلوم مرآة تظهر فيها صورة العصر الذي يكتب فيه ، وصحيفة تنقش عليها أوصاف هذا العصر ، وأخلاقه ، وميوله ، والاتجاهات الغالبة عليه .

على أن هذا الصنف الثاني من التفسير ؛ وهو التفسير العقلى مرّ بأطوار كالتي مر بها التفسير النقلى . كان في أولها يعتمد على النقل أكثر من العقل . وكان يمثل هذا الدور رجال منهم الغزالي ؛ كان من رأيه أن التفسير النقلى لا يكفي لمعرفة كتاب الله تعالى ، وأن كتابه تعالى مصدر كل علم ، وأنه يجوز لكل واحد أن يستنبط من القرآن ما يشاء بقدر عقله وعلمه . وليس شك في أن هذه القاعدة الجديدة من قواعد التفسير ، قد حررت الناس من قيود الماضي ، وحلّتهم على التفكير في كتاب الله تعالى تفكيراً جعلهم يتوسعون في تفسير آياته ، ويجدون لغة كبرى في هذا التوسع . غير أن القاعدة الجديدة تظل جيدة ما إن أحسن الناس فهمها واستعملها ؛ ثم لا تلبث أن تنقلب سيئة بمجرد أن يبالغ الناس في إدراكها ، أو في استقلالها لأغراضهم الخاصة والعامة .

وتطابق ذلك على التفسير أن القاعدة التي وضعها الغزالي كانت تؤدي حتماً إلى

التقدم الحقيقي في هذا العلم الجليل . بل ظهر من المفسرين قوم خطوا به خطوات كبيرة ، بمعنى أنهم أخرجوا للناس ألواناً جديدة ، غير أن هذه التفسير كان كل منها يحمل طابع صاحبه : (فالتحوى) تراه ليس له هم إلا الإعراب ، وتكثير الأوجه المحتملة فيه ، وإن كانت بعيدة ، وينقل قواعد النحو وأصوله وفروعه وخلافياته ، كالزجاج والواحدى في كتاب البسيط ، وكأبي حيان في كتاب البحر والنهر . و (الإخباري) ليس له شغل إلا القصص واستيفائها ، والأخبار عن السلف ، سواء كانت صحيحة أو باطلة ؛ ومثلهم الثعالبي . (والفقيه) يكاد يسرد في تفسيره الفقه جميعاً ، وربما استطرذ إلى إقامة أدلة الفروع الفقهية التي لا تعلق لها بالآية أصلاً ، كالقرطبي المتوفى سنة ٦٣١ هـ . (والمتكلم) يملأ تفسيره بالكلام في مذهبه ، كالزخشري في تفسيره المشهور بالكشاف . (وصاحب العلوم العقلية) يملأ تفسيره بأقوال الحكماء والفلاسفة ، ويخرج من شيء إلى شيء ؛ كالإمام فخر الدين الرازي المتوفى سنة ٦٠٦ هـ ؛ وله تفسير وصفه بعض العلماء بأن فيه كل شيء ما عدا التفسير^(١) . والواقع أن تفسير الرازي أشبه شيء بموسوعة دينية لم يؤلف مثلها من قبل .

ولكن ليت الأمر وقف بالتفسير إلى هذا الحد ؛ فقد بلغ به أصحابه آفاقاً بعيدة ، ومسافات ضيقة ، حتى نظر العلماء فإذا هذا العلم القديم — وهو علم التفسير — قد أصبح لوحة ترسم عليها الحياة الإسلامية بجميع ألوانها ، وكتاباً يكتب فيه كل جيل من الأجيال الإسلامية المتلاحقة صفحة مخالفة لصفحات الأجيال السابقة . واستمر الحال على ذلك إلى اليوم .

فبعد أن كنا نستطيع أن نميز بين تفسير نحوي ، وآخر فقهى ، وثالث أدبي ، ورابع إخباري أو تاريخي ، وخامس مذهبي ؛ أصبحنا نسير مع المستشرق جولداسمير في تقسيم التفسير إلى تفسير روائي ، وتفسير اعتقادي ، وتفسير صوفي ، وتفسير شيعي ، وتفسير علمي ، وتفسير تجديددي — نسبة إلى أصحاب حركة التجديد الإسلامي الحديث وهكذا .

ومن السهل على الباحث أن يرى أن التشعب دخل على علم التفسير من أبواب عدة أهمها ثلاثة :

أولها — علم الجدل .

وثانيها — التأويل الباطني ، ونعني به تأويل الشيعة على اختلافهم .

وثالثها — التصوف .

فعلم الجدل هو الذي خلف لنا تفسيرات مذهبية كتفسير الزمخشري المعتزلي .

والتأويل الباطني أو الرافضي هو الذي خلف لنا كتباً في التفسير الشيعي .

والتصوف هو الذي نقل التفسير نقلة غريبة . ومن هذا الأخير تفسير ابن عربي

الأندلسي المتوفى سنة ٦٢٨ هـ في ستين سفراً . وهو إلى سورة الكهف^(١) .

وانظر إلى تفسير الرافضة لقوله تعالى (مرج البحرين يلتقيان) ؛ البحرين هما على

وفاطمة . وقوله تعالى (يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان) ، يعني الحسن والحسين^(٢) .

وإليك مثلاً واحداً من طرق المتصوفة في شرح الأشعار ، ولا أقول القرآن :

أراد أحد أتباع عمر بن الفارض المصري ، وهو هذا عبد الغني النابلسي أن يشرح

قول امرئ القيس :

فما نبك من ذكرى حبيب ومنزل بسقط اللوى بين الدخول وخومل

فتوضح بالمقراة لم يعف رسمها لما نسجته من جنوب وشمال الخ

فقال :

(فما نبك) أمر بالوقوف والبكاء خشية منه تعالى ، وفرحاً بإلقائه .

(بسقط اللوى) ما سقط من العلم إلى الكون ، وذلك بين :

(الدخول) في الحضرة الأزلية (وخومل) ما خرج عنها من العدم .

(١) أنظر طبقات المفسرين للسيوطي — الطبعة الأوربية ١٨٨٨ p.

(٢) طائش كيري زاده : مفتاح البعاده ص ٢١ .

(فتوضح) وهى الحضرة العلمية الأزلية

(فالمقراة) وهى الكتابة فى اللوح المحفوظ الخ^(١)

وتلك هى طريقة الصوفية فى فهم الشعر الغزلى لالجدى ، فما ظنك بطريقتهم فى فهم كتاب الله السابى ؟ ! أظن أننا نستطيع أن نتصور إلى أى حد ، وعلى أية صورة كان المتصوفة يفسرون القرآن ، ويشرحون بعض آياته^(٢) . ولا شك عندى أن الغزالى هو الذى فتح للناس باب التفسير الصوفى حيث قال : إن للقرآن ظهراً وبطناً ، واسكلي حد . فمن اقتصر منه على الظواهر فهو لاء حشوية . ومن اقتصر منه على الباطن فهو لاء باطنية ، وكل من العاتفتين نظر إلى العالم بالعين الموراء . ثم ضرب الغزالى لذلك مثلاً : هو قوله تعالى لموسى عليه السلام : فأخضع نفسك ، فإن المراد بالذميين فى عالم الأجسام ما هو معروف ، وفى عالم الأرواح الدنيا والآخرة ، وبين العالمين موازنة ومناسبة ، لا يطلع عليها إلا الأنبياء وخوادم الأولياء^(٣) .

من أجل هذا تخرج المسلمون منذ القدم تخرجاً شديداً فى التفسير ، وانفقوا على أمهات لا ينهى عندهم أن تعدو هذه الأربع :

أولها — النقل عن النبى صلى الله عليه وسلم ، مع الاحتياط الشديد فى ذلك على طريقة أهل الحديث .

والثانية — الأخذ بقول الصحابة .

(١) كشف أسرار الغامض فى شرح ديوان ابن الفارض . مخطوط برقم ١٠٩٧٠ بدار الكتب المصرية .

(٢) وفى عصرنا هذا الذى نعيش فيه — وهو عصر التنهتين العلمية والأدبية — نجد كلا منهما حريصة على أن تنضح على التفسير بلونها : أما النهضة العلمية فقد وجهت التفسير وجهة علمية . وأما النهضة الأدبية فهى التى حلت الأدباء وعلماء البيان على أن ينظروا إلى القرآن من ناحية جماله اللغوى ، فعنوا عناية خاصة بوجوده هذا الجمال ، وبمعرفة أمراه ، واستعانوا على ذلك بعلوم شتى منها علم النفس وعلم الاجتماع وغير ذلك .

(٣) أنظر الأحياء للغزالى ج ١ ص ٢٣ ، ص ٨٨ وأنظر مفتاح النبادة ج ١ ص ٤٢٣

والثالثة — الأخذ بمطلق اللغة .

والرابعة — التفسير بالمقتضى من معنى الكلام ، والمقتضب من قوة الشرع . وهذا هو الذى دعا به النبى لا بن عباس ، فقال : اللهم فقهه فى الدين ، وعلمه التأويل .
ثم قالوا : ولا يجوز التفسير بالرأى والاجتهاد من غير أصل ، وذلك لقول النبى صلى الله عليه وسلم : من فسر القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ .

وقالوا : ولا يجوز تفسير القرآن الكريم إلا لمن كان جامعاً للعلوم التى تمين على تفسيره وهى خمسة عشر علماً : اللغة ، والنحو ، والصرف ، والاشتقاق ، والمصانىف ، والبيان ، والبدع ، والقراءات ، والأصول ، وأصحاب النزول ، والتأليف والمنسوخ ، والحديث ، والفقه ، والموهبة التى يورثها الله لمن عمل بما علم .

ونظروا فى حركة التفسير فى مصر فترى أنها كانت تتصل اتصالاً شديداً بحركة النحو ، ونرى أن طلائع المفسرين كانوا من النحويين . والواقع أن عالم التفسير منذ دخل فى دور التدوين لم يكن له غنى عن النحو من جهة ، والقراءات من جهة ثانية . ولذلك لم يشتهر فى مصر بالتفسير رجال لم يكونوا من القراء أو النحويين .

على أن الباحث لا يسعه فى هذا السبيل إلا أن يلاحظ أن المصريين كانوا إلى التخرج من كتابة التفسير أدنى منهم إلى إباحة القول فيه . ولعل ذلك هو السبب فى قلة عدد المفسرين من المصريين ؛ ولعل ذلك أيضاً هو السبب فى أن السجوطى لم يعقد لهم فى كتابه حسن المحاضرة فصلاً خاصاً بهم ؛ كما فعل بغيرهم من النحاة والفقهاء والحديثين . ومع ذلك فلا سجوطى هذا كتاب فى (طبقات المفسرين)^(١) ، ترجم فيه لمائة وثلاثة وثلاثين من أولئك المفسرين ، لم يكدهم المصريون منهم يبلغون عشرة . ومنهم أبو جعفر النحاس :

وميتاى ذكره فى النحاة . فهو أحمد بن محمد بن اسمعيل بن يونس الماردى النحاس

(١) انظر نسخة منه رقم ٥٧٤٣ مكتبة جامعة فؤاد الأول

النحوى المصرى ، كان من الفضلاء ، وله تصانيف مفيدة منها : تفسير القرآن الكريم ، وكتاب إعراب القرآن ، وكتاب الكافى ؛ وكلاهما فى النحوالنخ. وتوفى بمصر سنة ٥٣٣٧ هـ وقيل فى سبب وفاته إنه جلس على درج المقياس ، على شاطئ النيل ، وهو فى أيام زيادته ، وكان يقطع بالعروض شيئاً من الشعر ، فقال بعض العوام : هذا يسحر النيل حتى لا يزيد ، فتغلبوا الأسفار ، فدفعه برجله فى النيل ، فلم يوقف له على خير ^(١) .

ومن المفسرين المصريين إمام مشهور هو :

أبو بكر الإدفوى :

وهو محمد بن على بن أحمد الامام أبو بكر الإدفوى المصرى المقرئ النحوى المفسر ، صاحب أبا جعفر النحاس ولازمه ، وسمع الحديث من سعيد بن السكك وغيره ، وكان سيد أهل عصره بمصر . أخذ عنه جماعة . وله كتاب فى تفسير القرآن فى مائة وعشرين مجلدة . قال الذهبي : منه نسخة بمصر ملكها القاضي الفاضل عبدالرحيم . ومات الإدفوى سنة ٣٨٨ هـ . ^(٢) ثم ظهر بعده من مفسرى مصر رجل اسمه :

أبو الحسن الحوفى :

وهو على بن ابراهيم بن سعيد أبو الحسن الحوفى ثم المصرى النحوى ، أخذ عنه خلق كثير من المصريين ، وله تفسير جيد . وله كتاب إعراب القرآن ، فى عشر مجلدات ، وكتب آخر . وتوفى سنة ٤٣٠ هـ

وفى العصر الأيوبي ظهر بمصر والشام مفسر كبير واسمه :

السخاوى :

وهو على بن محمد بن عبد الصمد ، علم الدين أبو الحسن الحمدانى السخاوى المصرى ؛ شيخ القراء بدمشق . قال الذهبي : كان إماماً ، علامة ، مقرئاً ، محققاً ،

(١) مقاييس السعادة ص ٤١٨

(٢) طبقات المفسرين للسيوطى ص ٣٨

ما يقف في البحث على حد . وهو الذي يعنيه ابن الحاجب النحوى بقوله :

لقد سئمت حياني البحث لولا مباحث ساكن الاسكندرية

ولد عام ٦٢٠ هـ ؛ وتوفي عام ٦٨٣ هـ .

ثم في المملوكي ظهر مفسر عظيم له بالنحو شهرة كبيرة ، وصياني ذكره في
اعمال النحو والنحاة ، وهذا المفسر هو أبو حيان الأندلسي :

وهو محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان الأندلسي الأصل : نزيل مصر ،
وبها أصبح شيخ النحاة والمحدثين والمفسرين في القرن الثامن الهجري .

وكان أبو حيان يرى في التفسير رأي المتخرجين ، ومن ثم عاب على الرازي
خوضه في أشياء كثيرة بعيدة عن التفسير ؛ وقال في ذلك : « وما ذكره الرازي وغيره في
التفسير يشبه عمل النحوى : ينأى هو في علمه يبحث في الآف المتقابلة ؛ إذا هو يتكلم في
الجنة والنار . ومن هذه سبيله في العلم فهو من التخلیط والتضييعة في أقصى الدرجة » ^(١)
وسنعود إلى أبي حيان في الكلام على النحاة ، فتوضح منزلته العلمية ، وتشير إلى
بعض مصنفاته في النحو والتفسير .

(١) دائرة المعارف الإسلامية ص ٣٥٥ نقلا عن البحر المحيط لأبي حيان الأندلسي ج ١ ص ٢١١

الفصل الثالث

الفقه

كان التشريع على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم يقوم على الوحي ؛ فكان الوحي وحده مصدر التشريع الإسلامي في ذلك الوقت ، وسارت الشريعة نفسها في طريقها إلى التكوين والتكامل ؛ فاعتمدت على الوحي من جهة ، وعلى أقوال النبي وأفعاله وحركاته من جهة ثانية .

ومضى عهد النبي ، وجاء من بعده الخلفاء الراشدون ؛ فكانوا يتبعون الرسول بدقة فيما عرفوا من أقواله وأفعاله وحركاته ؛ فإن لم يعرفوا له قولاً أو فعلاً في أمر من الأمور اجتمعوا فيه برأيهم ؛ فظهر فيهم منذ يومئذ ما سمي (بالإجماع) . ومن ثم كان الإجماع أصلاً ثالثاً من أصول الفقه ، بعد كتاب الله وسنة نبيه .

ومضى كذلك عهد الخلفاء الراشدين ، وظهرت الخلافة الأموية ، وكثرت المسائل التي تحتاج إلى الفتيا ، وجدت أمور لم يرد فيها نص من الكتاب أو السنة ، ولا حصل فيها إجماع من الصحابة أيضاً . وإذا ذلك فقط ظهرت الحاجة إلى وجود الفقهاء ، فكثروا يوماً بعد يوم ، وأفتوا في مسائل الدنيا والدين ، وفعلوا ذلك في حذر ليس بالقليل . ويومئذ ظهر ما سمي (بالرأي) . والرأي هو الأصل الرابع من أصول الفقه الإسلامي .

ثم ظهرت الخلافة العباسية ، وكان الصحابة أنفسهم قد ماتوا ، وجاء بعدهم التابعون وتابعوهم ؛ فوجدناهم لا يكتبون بالإفتاء الشفوي ، حتى أخذوا يمنون عناية ما بكاتبه (الفتيا) . وكان من أسبق الخلفاء في تدوين الفتيا عمر بن عبد العزيز ؛ الذي قيل إنه بث العلماء في الأمصار ؛ ثم أمر أبا بكر بن حزم قاضي المدينة فجمع له السنن وأفضيها

الصحة وفناؤهم في كتاب . ولكن مات عمر بن عبد العزيز قبل أن يبعث إليه أبو بكر عما جمع .

وهنا لا ينبغي لنا أن ننظر إلى هذه المجموعات أو الدفاتر على أنها كتب تقنية بالمعنى الصحيح ؛ إذ ليست في الحقيقة إلا صحائف أو مذكرات جمعت لتعين القضاة على الفتاء . (١)

وقد اصطاح الباحثون في تاريخ الفقه على النظر إلى الفقه الاسلامي إلى الوقت الذي تحدثنا عنه على أنه في دور الطفولة . ثم في القرنين الثاني والثالث للهجرة ، انتقل الفقه الاسلامي إلى دور الشباب ، وهو الدور الذي افتقرن بظهور الأئمة الأربعة أصحاب المذاهب المعروفة ؛ وهم مالك ، وأبو حنيفة ، والشافعي ، وأبو حنبل . ومع هؤلاء الأئمة المعروفين ، ظهر أئمة آخرون لم تحفظ مذاهبتهم ، كالإمام محمد ، الذي ظهر بالديار المصرية ، وقال فيه الشافعي كلمته المشهورة « لايت أمته من مالك » ، إلا أن أصحابه لم يقوموا به .

في هذا الدور الذي نشير إليه كان الفقه قائما على (الاجتهاد المطلق) نهض به علماء المسلمين بالأصهار . ثم لم تسكد تستقر هذه المذاهب الأربعة ، وتوضح معالمها ، حتى دخل الفقه نفسه في دور السكولة ، وهو الدور الذي وصفه الباحثون بأنه التقيد بمذهب معين . فبعد أن كما نطفر في القرنين الثاني والثالث بمثل مالك ، وأبي حنيفة ، والشافعي ؛ يفتي كل منهم برأيه ، ويبيع نفسه حرية واسعة في إبداء هذا الرأي ، أصبحنا في القرنين الثالث والرابع أمام فقهاء يقيدون أنفسهم برأي مالك ، أو الشافعي ،

(١) يقول المسبقون جولة تبهير : ولا عبرة بهذا أيضا بما نسب إلى هشام بن عروة من أنه في (يوم الحرة) أحرقت لأبيسة كتب في الفقه . إذ لا يتطابق أن تصور بحال ما أنه في ذلك العهد السابق كانت هناك كتب بالمعنى الصحيح ، وإنما هي صحف مفرقات فوق أن عروة هذا مات في العام الرابع والتسعين للهجرة ، وهو العام الذي كان يسمى (عام الفقهاء) السكونة من مات فيه منهم . أنظر دائرة المعارف الإسلامية — مادة فقه

أو غيرها . وقد أطلق على هؤلاء الفقهاء الذين قيدوا أنفسهم بذهب خاص اسم (مجتهدى المذهب) . وهؤلاء حسبهم أن يجتهدوا في مسائل الفقه ، داخل حدود معينة ، هي حدود المذهب الذى اختاروه لأنفسهم .

وبعد مجتهدى المذهب تأتى طبقة ثالثة من طبقات الفقهاء يطلق عليها اسم (مجتهدى الفتيا) . وهؤلاء يمكنون فى العادة بأن ينقلوا كل ما استنبطه مجتهدو المذهب ، ويرجعوا ما اختاروه من الخلاف بالحجج التى يصلون إليها

تلك لحظة تاريخية محمّلة للتشريع الإسلامى ، ذكرناها أنصل منها إلى معرفة الدرجة التى كان عليها التشريع الإسلامى فى القرون التى تدرج لها . وسوف لا نجد صعوبة ما فى القول بأن من فقهاء مصر فى تلك القرون من كانوا من رجال الطبقة الثانية ، وهم الذين أطلق عليهم اسم (مجتهدى المذهب) ، ومنهم من كانوا من رجال الطبقة الأخيرة ، وهم الذين أطلق عليهم اسم (مجتهدى الفتيا) ، ومنهم دون ذلك .

ومن تتبع الحركة الفقهية فى مصر علم أن المذاهب الأربعة ظهرت بها على النحو الآتى : فقد عرفت مصر مذهب مالك أولاً ، حتى جاءها الشافعى ، وذلك حول عام ١٩٩ هـ ^(١) فنشر بها مذهبه ، ثم جاءت الدولة الأخشيدية فبالت إلى مذهب أبى حنيفة ، وكانت تبغض المذهب الشافعى ، وتبغض من أجله قاضياً من قضائهم ؛ هو محمد بن أحمد بن الحداد المتوفى سنة ٣٤٤ هـ ^(٢) .

وكان النزاع مستمراً بين هذه المذاهب الثلاثة بمصر ، وبخاصة بين أصحاب مالك والشافعى . حتى قيل إنه : « فى سنة ٣٢٦ هـ عاد أصحاب مالك والشافعى إلى القتال فى المسجد الجامع العميق ، وكان فى الجامع للمالكين خمس عشرة حلقة ، وللشافعى

(١) على قول ياقوت (٢) الولاة والنضاة للسكنى من ٥٥٥

مثلاً ، ولأصحاب أبي حنيفة ثلاث فقط . فلما زاد قتالهم أرسل الإخشيد من نزع حصصهم ومساندهم ، وأغلق الجامع ، فكان لا يفتح إلا في أوقات الصلاة . ثم سئل الإخشيد فيهم فردهم . » (١)

أما مذهب الإمام أحمد بن حنبل ، فلم يظهر بمصر كما يقول السيوطي إلا في القرن السابع وما بعده . وذلك « أن الإمام أحمد رضى الله عنه — كان في القرن الثالث ، ولم يبرز مذهبه خارج العراق إلا في القرن الرابع . وفي هذا القرن ملكت المبيديون مصر ، وأقنوا من كان بها من أئمة المذاهب الثلاثة قتلاً ونفيًا وتشتريداً ، وأقاموا مذهب الرافض والشيعة ، ولم يزولوا عنها إلا في أواخر القرن السادس ، فتراجعت إليها الأئمة من سائر المذاهب » (٢) .

وأحصى السيوطي — على عادته — فقهاء مصر منذ الفتح العربي إلى القرن الذي عاش فيه ؛ وهو القرن التاسع ، فعد منهم ثمانين فقيهاً على مذهب الإمام الشافعي ؛ ونصف هذا العدد تماماً على مذهب مالك . ونحواً من خمسين فقيهاً فقط على مذهب الإمام أبي حنيفة . وأما أتباع الإمام أحمد بن حنبل فلم يتجاوزوا — في إحصائه حتى ذلك الوقت — عشرين رجلاً .

ومن ذلك نعلم أن مصر كانت في القرون التسعة الأولى بوجه عام أميل إلى المذهب الشافعي منها إلى أي مذهب آخر . ثم إن مصر — فضلاً عن أنها كانت العنق المحقق للشافعية — كانت بيئة صالحة في مجموعها للحركة الفقهية الإسلامية ، بحيث أحست قوتها وخطورتها في هذه الحركة .

يؤخذ ذلك من قول محمد بن عبد الله بن الحكم المصري المتوفى سنة ٢٦٨ هـ يصف تلميذاً له في الفقه ؛ هو محمد بن نصر المروزي — وكان مقبلاً بمصر ؛ ثم رحل عنها واستوطن

(١) كتاب المغرب لابن عبيد ج ٤ ص ٢٤

(٢) حنبلي المخاضرة ص ٢٥٥

مقره الأصلي سمرقند — قال : « كان محمد بن نصر هندنا بعصر إماماً فكيف بخراسان ؟ »^(١).

وفي العصر الفاطمي نجم عصر مذهب جديد هو مذهب الشيعة الإمامية . وكان أظهر الفوارق بين فقه الإمامية ، وفقه المذاهب السنية فرق من حيث الميراث ، وبخاصة ميراث العم مع البنت . فالسنيون يرون أن البنت تأخذ النصف ، وللعلم الباقي والإمامية ومنهم الإمامية يرون أن المال كله للبنت التي ليس معها أحد من الأبوين ، لا يشاركها في هذا المال عم ولا جد . وخرجوا من ذلك إلى أن فاطمة بنت النبي هي الوارثة الحقيقية له ، وأن عمه العباس ليس له حق في الوراثة . وعلى هذا فالخلافة العباسية باطلة في نظر العلويين من آل البيت ، والخلافة الفاطمية باطلة في نظر السنيين الذين ينسكرون هذا الفقه ، وإنما جاء صلاح الدين إلى مصر ليرد الحق فيها إلى نصابه ، ويميد فيها الأمر سيرته الأولى .

ومن الفقه الإمامي أيضاً أن ابن البنت يرث كإبن الابن ، بخلاف أهل السنة فإنهم لا يرون ذلك . وهذا كله اضطراب مع نظريتهم السياسية . أما في المسائل الفقهية التي لا تتصل بالسياسة . فإننا نجد تقارباً عظيماً بين فقه الإمامية وفقه الجماعة لا نستثنى من ذلك غير ما يختص بتكليف المتعة .

ونظرة عامة في فقه الإمامية خاصة توضح لنا قربه من مذهب مالك ونحن وإن كنا لانعظم شيئاً مانع آراء الطائفة الاسماعيلية^(٢) فإنه يصح لنا أن نستنبط هنا أن تفهم — فيما عدا ما يتصل منه بالسياسة — لابد أن يكون قريباً من فقه مالك . لأن نشأة الدولة الفاطمية كانت ببسالة المغرب ؛ وبالمغرب كان الفقه المالكي سيطر وحده

(١) حسن المحاضرة ج ١ ص ١٢٥

(٢) ذلك أن كتبهم لم تزل في طي الحفاء إلى يومنا هذا . ونحن نرجو إذ عيّد طبع الكتاب بمشيئة الله تعالى في فرصة أخرى أن نكون كتبهم هذه قد طبعت . وبذلك نستطيع أن نكتب عن الفقه الفاطمي ونقارنه بمقارنة أوضح من ذلك بالفقه السني .

هناك ، لامرأحم له . ولما أتى الفاطميون مصر كانت السيطرة المذهبية — كما رأينا — موزعة بين المالكية والشافعية ، فاستطاع المذهب الإمامي الفاطمي أن يجد له طريقاً بينهما . وقد عرفنا من قبل أن القول (بالتأويل) أصل من أصول المذهب الفاطمي ، فنحن نحقق إذن أن استنبط أن الفقه الفاطمي لابد أنه اعتمد كثيراً على التأويل . ونعني بالتأويل هنا تأويل كل شيء حتى الشرائع الدينية ، فليس يبعد أن يكون الفاطميون من هذه الشرائع الدينية موقف يخالفون به موقف الجماعة من أهل السنة ^(١) .

غير أنه بزوال الدولة الفاطمية زال كذلك المذهب الفقهي لهذه الدولة جملة ، وعادت مصر إلى مذهبها القديم ؛ وهو مذهب أهل السنة ، وازداد تعلقها يومئذ بالامام الشافعي ومذهبه خاصة . والمذهب الشافعي هو الذي اعتنقه نور الدين محمود بالشام ، واعتنقه السلطان صلاح الدين وأولاده بمصر . ولا يعلم التاريخ من أبناء صلاح الدين — أو من أسرته كلها — من اعتنق مذهباً آخر غير الملك المعظم عيسى بن أخى السلطان صلاح الدين . وقد اختار المعظم عيسى لنفسه مذهب أبى حنيفة ، وكان في اختياره هذا مخالفاً للبيت الأيوبي كله .

وأنى المالكيك ، فتبعوا بنى أيوب في اختيارهم مذهب الامام الشافعي ؛ وبقي الحال على هذا زماناً طويلاً .

والآن وقد فرغنا من بيان المذاهب الفقهية التي تبناها مصر في مراحلها التاريخية المختلفة ، نحب أن نعالج موضوعاً آخر يتصل بهذه المذاهب ؛ وهو هنا موقف الفقهاء

(١) فالج — على وجه التمثيل — فرض على المسلمين . وهو في الظاهر ملوفاً حول السكينة وفي الشيطان زيارة الامام ، ولو مرة واحدة في العمر . والامام هنا هو الموصوف عليه من ولد اسماعيل ابن جعفر الصادق . وفل مثل هذا في بقية الفروض الدينية الأخرى .

هكذا حدثني بعض من قرأوا شيئاً من كتب الطائفة الاسماعيلية فقلل هذه الكتب أن تخرج إلى الوجود لينتفع بها من أراد ، إذ لا تامة مطلقاً من إيمانها وحرمان الباحثين منها إلى اليوم !
وهنا توجه النظر إلى عبارة الامام الشيخ محمد الحسين آل كاشف الغطاء في علاقة الاسماعيلية بالفاطميين ، وذلك في أوامر الرسالة الثانية من رسائله المنشورة بين تعليقات البحث .

المصريين - على اختلاف مشاربهم - من الاجتهاد الفقهي ؛ بالمعنى الذى شرحناه فى أول هذا الفصل .

فما مبلغ هؤلاء الفقهاء من الاجتهاد ؟ أو ما حظهم منه ؟

ليس شك فى أن النظرة الأولى فى حركة الفقه عصر فى المصريين الفاطمى من جهة ، والأبوبى والملوكى من جهة ثانية فنجملنا ننظر - كما قلنا - إلى فقهاء تلك العصور على أنهم مجتهدو مذهب . فقد حصر القواطم أنفسهم فى دائرة الفقه الاسماعيلى أو الفاطمى ، كما حصر فقهاء بنى أيوب والماليك أنفسهم أيضا فى دائرة المذهب السنى .

وقد بدأنا طرفا من هذا الحديث فى فصل عنوانه (المذهب الدينى) ، ونريد فى هذا الفصل أن نعيد الكلام فيه على صورة أخرى . وفى ذيل البحث سنعود إلى الحديث نفسه مرة ثالثة .

أخذنا من قبل فى تشخيص العقليين الفاطمى والسنى ؛ وقلنا إن أولها أباح لنفسه عن طريق التأويل حرية واسعة فى التفكير ، لم يتمتع بها السنيون . ثم أتبعنا هذا بقولنا : ومع ذلك فلا ينبغي لنا أن نبالغ فى تصور الحرية العقلية التى تمتع بها العقل الفاطمى . ولا يصح أن ننزىد فى نتائجها ، فالواقع أن هذا العقل الفاطمى على سمته يومئذ كان محكوما بالمقائد الفاطمية نفسها (١) .

وإذ كانت السكتب الفاطمية التى نشرح شيئا من الفقه الفاطمى مختفية إلى يومنا هذا ، كما قلت ، فقد حاولت أن أتصل بنفسى ببعض علماء الشيعة فى العراق ، حين تعذر على الاتصال بغيرهم فى الهند أو الشام ، وسألت هؤلاء : إلى أى حد يمتد باب الاجتهاد مفتوحاً أمام علماء الشيعة الإمامية ؟ وما مسافة هذا الاجتهاد ؟ وما تأثيره على الحرية الفكرية ؟ وهل القول بمصمة الأئمة عند الشيعة الإمامية يوجب

(١) انظر صفحة ٧٦ من هذا البحث .

شيئا من هذه الحرية الفكرية ؟ إلى أمثال هذه الأسئلة التي عرضت لي في أثناء البحث (١).

وفي الإجابة عن هذه الأسئلة قيل لي : إن باب الاجتهاد مفتوح أمام فقهاء الإمامية بغير حد من ناحية المجتهد ، الا حدوداً تحقق شرائطه وأهليته الخ . وأما مسأفته فهي كذلك غير محدودة ، لافي أول ، ولا في آخر ، بل مستمرة مادام التكليف ، وما بقيت العقول التي هي الحجة الكبرى للخالق على الخلق الخ . وأما القول بأن عصمة الأئمة عند الشيعة الإمامية يحجب شيئاً من الحرية الفكرية ، فالجواب عن ذلك أنا لا نحسب أن طائفة من طوائف الاسلام تلتزم الحرية الفكرية ، وتطلق سراح العقل كعلماء الطائفة الإمامية . والقول بالمصحة لا يضيق العقل عندهم ، ولا يقيد به شيء من القيود . وللعقل المقام الأعلى في أدلة الأحكام ؛ وإذا عارضه النقل فالمعول على العقل الخ .

وإذا صح هذا فأقل ما يؤخذ منه أن فقهاء الإمامية — ومنهم الفاطميون بطبيعة الحال — كانوا يميلون إلى الاجتهاد ؛ إذ كان عليهم دائماً أن يواجهوا حالات جديدة ، ومسائل كثيرة ، يعملون فيها عقولهم ، ويضيفون من أجلها إلى فقههم أبداً ما ليس فيه . وإذا صح هذا أيضاً فهم يحتاجون هذه الأمن في الحرية التشريعية ، وأقرب إلى الابداع الفقهى من أهل السنة .

وأما فقهاء الدولتين الأيوبية والمملوكية ، فقد كان أكثرهم — كما قلنا — يميلون إلى المذهب الشافعي . واستطاع الكثيرون منهم كذلك أن يصلوا في هذا المذهب نفسه إلى درجة الاجتهاد . وقد سبق أن أوضحنا أن فقهاء مصر يومئذ كانوا مجتهدي مذهب ، بمعنى أنه لم يظهر فيهم صاحب مذهب جديد يخالف للمذاهب الأربعة المعروفة ؛ مع أن أصحاب هذه المذاهب كلها « لم يكونوا رسلاً لا تجوز مخالفتهم » — كما قال

(١) تفضل بالإجابة عن هذه الأسئلة سماحة العلامة الامام محمد الحدين آل كاشف الغطاء في رسالتين إبت بهما إلى من التفتت . وقد رأيت أن أنبهتهما في ملحق خاص بهما في نهاية البحث .

الإمام عز الدين بن عبد السلام ^(١) . ومن عبارات أحدهم — أعني الفقهاء الشافعية بمصر في ذلك الوقت وهو هنا النووي — قوله : الاجتهاد نوعان : مستقل — وقد فقد من رأس المئة الثانية ؛ فلم يمكن وجوده .

ومنسب (يريد مجتهد المذهب) — وهو باق الى أن تأتي أشراف السامعة السكبري . ولا يجوز انقطاعه شرعاً ، لأنه فرض كفاية ، ومتى قصر أهل عصر ، حتى تركوه أتموا كلهم ، وعصوا بأمرهم ^(٢) .

وشاع في الناس مثل قول النووي هذا ؛ وهو أنه ليس لأحد أن يختار بعد المائتين للهجرة ؛ يعنون بذلك أنه ليس لأحد أن يحدث مذهبا جديداً بعد المذاهب الأربعة المعروفة . وبذلك أقفل الفقهاء على أنفسهم باب الاجتهاد المطلق ، وقصروا أنفسهم على الاجتهاد للقيود بالمذهب ، بحيث إذا عرضت لأحدهم حكاية لم يعرفوا فيها للأئمة نصاً ، اجتهدوا على مذهبهم ، ونسجوا على منوالهم ، وقلّبوا أقوالهم ، ووقفوا عند هذا الحد .

ومع هذا وذلك فن الإنصاف لفقهاء العصرين الأيوبي والمملوكي عصر والشام أن يقال إنهم كانوا يتطلعون الى نوع من الاستقلال في الفقه ، أولى به أن يسمى (سعة في التصرف) . ولم يكن هذا غريباً منهم بعد أن ركزت ربح الفقهاء السنيين بجمي القاطنين الى مصر ، وبعد أن زالت عنهم هذه الدولة ، فاستأنفوا عملهم بعد زوالها ، وتبعوا آثار أسلافهم في ذلك :

فمرة يشيع فيهم القول بانباع الشافعي ، وذلك بعد دراسة مذهبه دراسة جيدة ، وأخرى يشيع فيهم القول بالنظر الى الشافعي وأمثاله من أصحاب المذاهب الأربعة على أنهم رجال ، وليسوا برسل معصومين من الخطأ . واذاً فليجتهد الفقهاء في ظل الدولتين

(١) انظر المحجوى : كتاب الفكر الباقى في تاريخ الفقه الإسلامى . الربيع الرابع من ٢٤٠

(٢) نفس المصدر من ٢٦٥

الأيوبية والمملوكية ، كما اجتهد الرعيل الأول من الفقهاء في ظل الدولة المملوكية ،
 وليصنعوا صنيعهم في الرجوع مباشرة إلى الكتاب والسنة .

وفي هذا المعنى الأخير قرأت كتاباً لأبي شامة المتوفى سنة ٦٦٥ هـ عنوانه « لأؤمل
 في الرد إلى الأصل الأول » ، وجدت المؤلف يدعو فيه بدعوتين :

أولاهما -- التخرج من الفتيا .

والثانية -- عدم التقييد تقييداً تاماً بالأئمة الأربعة ، وذلك أسوة بأولئك الأئمة
 لأربعة أنفسهم . إذ يقول أحدهم : وهو الشافعي « إذا وجدتم عن رسول الله سنة خلاف
 قولى ، فخذوا السنة ودعوا قولى » .

ويقول آخر وهو مالك « إنما أنا بشر أخطئ وأصيب ، فانظروا في رأيى ؛
 بكل ما وافق الكتاب والسنة فخذوا به ؛ وما لم يوافق الكتاب والسنة فاتركوه » .
 ويقول ثالث وهو أحمد بن حنبل « لا تسكتوا عنى شيئاً ، ولا تقلدوني ، ولا تقلدوا
 ملأنا وفلاناً ، وخذوا من حيث أخذوا » . واذ يقول رابع وهو أبى حنيفة : « ما جاء عن
 رسول الله صلى الله عليه وسلم فعمل الرأس والعين ، وما جاء عن أصحابه اخترنا ؛ وما كان
 من غير ذلك فنحن رجال ، وهم رجال » ^(١) .

ومثل أبى شامة في هذه الدعوة إلى عدم التقييد بمذهب من المذاهب المعروفة عز الدين
 ابن عبد السلام ، وقد أشرنا إلى نزعته هذه . ثم لانسى ابن تيمية في العصر المملوكي
 « فقد دافع عن سنن السلف الصالح من المسلمين بأدلة لم يسبق إليها ، مع أنها مستقاة
 من القرآن والحديث » ^(٢) .

وكفا ننتظر من أصحاب هذه الدعوة الجديدة أن يظهر فيهم من يدعو إلى مذهب
 قديم جديد ، يضاف إلى المذاهب الأربعة المعروفة . ولكن شيئاً من ذلك لم يكن ؛
 وفي ذلك ما يدل على أن مهاجمة المذاهب المعروفة إنما تقتصر دائماً بحركات التجديد التي

(١) راجع الرسالة المذكورة ص ١٤ — ٢٣

(٢) دائرة المعارف الإسلامية المجلد الثاني ، المجلد الأول ، ص ١٠٩

يراد بها الرجوع إلى الكتاب والسنة، أو التي يراد بها الدفاع عن محاولات اجتهدية خاصة.

ومن ثم ليس غريبا أن نرى فكرة الرجوع إلى الأصل الأول تتردد في فترات مختلفة، وفي أماكن مختلفة، ولا تكون إلا صدى لحركة الإحياء التي تظهر في أوقات خاصة. فذلك ما حدث بمصر في القرن السادس الهجري بعد زوال الدولة الفاطمية، ثم ذلك ما حدث بمصر في القرن الثامن الهجري، حين كان ابن تيمية الفقيه الحنبلي صاحب السيطرة الفقهية والكلامية. وذلك أيضا ما حدث ببلاد المغرب، على عهد المنصور أبي يوسف بن يعقوب، بين سنتي ٥٥٤ : ٥٩٥ هـ حين قام ابن حزم الظاهري بحركته المشهورة، فدعا الناس إلى أخذ عقائدهم من الكتاب والسنة وحدهما. واقنع المنصور بوجهة نظره، وأصدر منشورا يحرم على الفقهاء الإفتاء بغير الكتاب والسنة، ويحظر عليهم الأخذ عن واحد بين الأئمة (١).

ولا نحب أن تدع فصل الفقه حتى نترجم لرجلين فقط من فقهاء العصور التي نؤرخ لها. أما أحدهما فيوضح لنا المكانة الاجتماعية التي تمتع بها الفقهاء. وهو هنا عز الدين بن عبد السلام. وأما الثاني — وهو ابن تيمية — فيمثل أقلية الفقهاء في زمانه، وهم الحنابلة.

عز الدين بن عبد السلام

وهو عبدالعزیز بن عبدالسلام بن أبي القاسم بن حسن بن محمد بن مذهب السلفي. ولد بدمشق سنة سبع أو ثمان وسبعين وخمسمائة للهجرة. وقدم مصر وأقام بها، وانتهت إليه معرفة المذهب، مع الزهد والورع، وبلغ مرتبة الاجتهاد. وزادت إقامته بمصر على عشرين سنة. وهناك تفجى له العلماء عن أمماتهم، وتأدب معه الشيخ زكي الدين بن عبد العظيم المنذرى، وامتنع عن الإفتاء من أجله. وابس الشيخ عز الدين خرقه التصوف من الشهاب السهروردي، وأخذ نفسه منذ يومئذ بطريقة المتصوفة.

(١) راجع ابن خلكان ج ٢ ص ٢٢٢ وراجع تاريخ الفكر العامي الربيع الرابع ص ٩

وحضر دروس الشيخ أبي الحسن الشاذلي من أئمة الصوفية ؛ وكان هذا الشيخ معجبا
بعر الدين بن عبد السلام كل الإعجاب .

وهكذا بنيت شخصية الشيخ عز الدين :

أولا - على تفوقه في الفقه إلى درجة الاجتهاد .

وثانيا - على إثباته مسلك المتصوفة .

وثالثا - على قوة أخلاقه وصلاته .

ومن أهم هذه الأخلاق - بالنسبة لرعيم ديني كبير كالشيخ عز الدين - شجاعته
الأدبية التي لا حد لها . وله في هذه الشجاعة الأدبية نوادر كثيرة . منها ما وقع له مع
ملوك بني أيوب . ومنها ما وقع له مع المماليك .

فما وقع له مع بني أيوب أنه طلع مرة إلى السلطان بالقلعة في يوم عيد « فشهد
المسكر مصطفين بين يديه ، وما السلطان فيه يوم العيد من الأبهة ، والأمراء تقبل
الأرض بين يديه ؛ فالتفت الشيخ إليه وناداه :

ياأيوب - ما حجتك عند الله إذا قال لك : ألم أبوء لك مفسر ، ثم تبيع الخمر ؟

فقال السلطان : هل جرى هذا ؟

قال نعم ، الحانة الفلانية تباع فيها الخمر وغيرها من المنكرات ، وأنت تتقلب
في نعمة هذه المملكة .

وظل الشيخ يناديه كذلك بأعلى صوته ، والعساكر واقفون . فقال :

يا سيدي : هذا أنا ما علمته ، هذا من زمان أبي .

فقال : أنت من الذين يقولون « إنما وجدنا آباءنا على أمة » ؟

فرسم السلطان بإبطال هذه الحانة .^(١)

وسئل الشيخ بعد ذلك : أما خفتك ؟ فقال : والله يا بني ، استحضرت هيبة الله تعالى ،
فصار السلطان قدامي كالقط .

وعما وقع للشيخ عز الدين مع الماليك :

أنه نظر في أمر هؤلاء الماليك ، فوجد أنهم لبسوا أحراراً بوجه من الوجوه ، وأن الرق ينسحب عليهم ويشملهم . وإذن فمن حق المسلمين ألا يصححوا لهم بيعة ، ولا شراء ، ولا زواج حتى يصبحوا أحراراً . ونادى الشيخ بهذا الرأي ، وكادت تتمطل به مصالح القوم ، بل تعرضت للتعمطل بالفعل . وكبر ذلك على الماليك ، وهم أمراء الدولة ووجوهها ، فأرسلوا إليه يقولون : ماذا تريد منا ؟ فقال لهم : أريد أن تعقد لكم مجلساً ، وينادي عليكم في الأسواق ، ويحصل عتقكم بطريقة شرعية !

وأذهل الماليك هذا الأمر ، وذهبوا إلى السلطان يشكون هذا الشيخ ؛ فحاول السلطان أن يقنع الشيخ بالعدل عن رأيه . ولكن بدون جدوى . ولما ألح السلطان عليه في ذلك غضب عز الدين ، وذهب إلى داره ، وحمل جواهره على حمار ، وأركب أهله على حمار أخرى ، ومشى خلفهم خارجاً من مصر . فلم يكذب عنها ، حتى هربت إليه جماعات العلماء ، والصالحاء ، والتجار ، والخاصة ، والمعاملة . وعلم السلطان بذلك ، فلما بر بدا من الركوب إليه بنفسه ، فعمل ، واسترضاه ، ووعد بما أراه .

غير أن الماليك عزت عليهم نفوسهم ، وعظم الخطب عليهم ، وذهب الغضب ببعضهم إلى التفكير في قتل الرجل ، فعمل السيف إلى دار الشيخ ؛ وقرع الباب ، ففتح له ولد عز الدين ، فرجع الولد إلى أبيه مذعوراً ، يخبره الخبر ، فلما وهن الشيخ ولا ترعزع وأخذ يقول لولده في ثبات غريب :

يا ولدي : أبوك أقول من أن يقتل في سبيل الله !

ثم خرج الشيخ بنفسه ليلقي القتال ؛ وكان يومئذ نائب السلطنة ، فلم يكذب يراه هذا حتى جدد السيف في يده ، وقال للشيخ في ضراعة :

ياسيدي : خبر أي شيء تعمل ؟

قال الشيخ : أنادى عليكم في الأسواق !

قال الرجل : فقيم تصرف الثمن ؟

قال الشيخ : في مصالح المسلمين .

قال الرجل : فمن يقبض الثمن ؟

قال الشيخ : أنا .

صعد المالك بالأمر ، ونادى الشيخ عليهم في الأسواق ، وغالى في ثمنهم ، وقبضه كله ، وصرفه في وجوه الخير .

ومات الشيخ عز الدين ، وكان ذلك في جمادى الأولى سنة ٦٦٠ هـ ؛ وسارت الجنازة به تحت القلعة ، وشهد بها السلطان بيبرس ، فقال يومئذ لبعض بطانته :

« اليوم استقر أمرى في الملك ، لأن هذا الشيخ لو كان قال للناس اخرجوا عليه لانتزع منى الملك » !

وكما كان الشيخ شديداً في الحق على غيره ، فقد كان شديداً أيضاً على نفسه :

حكى أنه ألقى مرة بشئ ، ثم ظهر له أنه أخطأ . فنادى في مصر والقاهرة على نفسه : من ألقى له ابن عبد السلام بكذا ، فلا يعمل به ؛ فإنه أخطأ !

ولم يكن الشيخ عز الدين غريباً بهذه الأخلاق وأمثالها على عصره « فقد كان ذلك من خلق الصفوة المذهبة من فقهاء هذا العصر :

« حكى أن قاضياً اسمه ابن عين الدولة لم يقبل شهادة لملك عظيم من ملوك بني أيوب ، هو الملك الكامل نفسه . وذلك لما علم من ولعه بتغنية كانت بمصر ؛ واسمها (عجبية) كانت تحضر إليه ، وتغنيه بالجنك على الدف ، في مجلس يحضره ابن شيخ الشيوخ » (١)

وكان من أظهر ما يمتاز به عز الدين وأمثاله من الفقهاء في ذلك العصر عدمهم في
المساعدة أن يعرفون من الناس ، ومن لا يعرفونه منهم . وكانوا يوجبون على أنفسهم
الشفاعة لأفراد الشعب عند حكماءه ، وقضاء مصالحهم .
من ذلك ما حكاه الأديب عن ابن دقيق العيد — وكان من تلامذة الشيخ
عز الدين — قال :

حكى بعض أصحابنا أن أولاد الشيخ (يريد ابن دقيق العيد) عز عليهم كثرة
تردده على الولاة في الشفائع ؛ وقالوا : هذا فيه جهالة ^(١) ؛ فخذوا ثوبه الذي يخرج به
أخبثوه . ففعلوا ذلك . فجاءه شخص ، وشكا له حاله ؛ وسأله أن يتوجه معه إلى الولاة
فطلب ثوبه فلم يجده ، وعرف الخبير فتألم ذلك الشخص ؛ فقال له الشيخ :
أنت تعرف أنه متى توجهت معك ينقض شغلك ؟

قال : والله يا سيدي متى رحت معي حصل المقصود . فشى معه ثوبه الذي هو
عليه . فقال أولاده : هذا مالنا فيه حيلة . خلوه على سجيته .

وحكى الأديب أيضا : أنه كان في سنة حصل فيه غلاء كبير ، حتى إن أكثر
الناس لا يجدون إلا بعض البقول يقتاتون بها . قال الشيخ بهاء الدين القفطي : فسأل الشيخ
مجد الدين (يريد ابن دقيق العيد) عن حال الناس . فذكروا له أنهم يقتاتون ببعض
البقول ، فالتزم هو أنه لا يأكل إلا مما يأكل الناس . وما زال يأكل منه حتى ظهر
الخبز في السوق .

فيمثل هذه الأخلاق وحدها استحق هؤلاء الفقهاء أن يكونوا زعماء الشعب
للصري ، ووكلاءه ، وأمناءه ، وقادته ، وأصحاب الكلمة النافذة فيه ، ذلك على النحو
الذي أشرنا إليه من قبل في الكلام عن الحياة الاجتماعية .

(١) أنظر الطالع السعيد ، ترجمة الشيخ ابن دقيق العيد ، صفحات ٤١٧ إلى ٨٣٨
ولفظ (جهالة) معروف إلى يومنا هذا في اللهجة المصرية . ومثله كثير في الكتب التي تنسب إلى
العصر المملوكي بوجه خاص .

ابنه تبحر

تقي الدين أبو القباس أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم
 بن سمية الحراني الحنبلي . ولد يوم الاثنين عاشر ربيع الأول سنة ١٦٦ هـ بمصر ،
 فربما من دمشق . وفر أبوه من جور القطار بأسرته إلى دمشق في أواسط عام ٧٦٦ هـ ،
 وهناك عكف الفتى على دراسة الفقه والحديث على والده وعلى غيره من الأساتذة ،
 وكان الفتى نادرة في ذكائه وقدرته على الحفظ والاستنباط . لا وصار عجباً في سرعة (١)
 الاستحضار ، وقوة الجنان ، والتوسع في المنقول والمقول . وقال الذهبي في ترجمته
 ما خلاصته :

« وكان يقضى منه العجب إذا ذكر مسألة من مسائل الخلاف ، واستدل ، ورجح ،
 وكان يحق له الاجتهاد لاجتماع شروطه فيه . وما رأيت أسرع انتزاعاً للآيات الدالة على
 المسألة التي يوردها منه ، ولا أشد استحضاراً للمتون وعزوها منه . وكان آية من آيات الله
 في التفسير ، والتوسع فيه . وأما أصول الديانة ، ومعرفة أقوال المخالفين ، فكان لا يشق
 غباره فيه . ولعل فتاويه في الفنون تبلغ ثلثمائة مجلد ، بل أكثر . وكان قوياً بالحق ،
 لا تأخذه في الله لومة لائم . ومن خالطه وعرفه فقد ينسبني إلى التصغير فيه . ومن نابذه
 وخالاه فقد ينسبني إلى التعالي فيه . وقد أوديت من الفريقين من أصحابه وأصداده . وأنا
 لا أعتقد فيه عصمة ، بل أنا مخالف له في مسائل أصابية وفرعية . فإنه كان مع سعة علمه ،
 وفرط شجاعته ، وميلان ذهنه ، وتعظيمه لحرمات الدين ، بشراً تماريه حدة وغضب ،
 وشغف لا يخفى (٢) »

قرأ القرآن والفقه ، وناظر وهو دون البلوغ . وبرع في العلم والتفسير ، وأغنى
 ودرس وهو دون العشرين ، وصار من كبار العلماء في حياة شبوه . وقصائفه نحو أربعة
 آلاف كراسة وأكثر . وأما تقليد الفقه ومذاهب الصحابة والتابعين ، فضلاً عن المذاهب

الأربعة فليس له من نظير ، وقد خالف الأئمة الأربعة في عدة مسائل ، صنف فيها واحتج لها بالكتاب والسنة ، وأقام عدة سنين لا يفتى بمذهب (١) .

واستمر ابن تيمية على ذلك حتى قام عليه العلماء بمصر والشام ، فبدعوه ، وناظروه ، وهو ثابت لا يدهن ، ولا يحايى ؛ بل يقول الحق إذا أداه إليه اجتهاده ، فبحرت يده وبقيتهم حملات شامية وأخرى مصرية ، ورموه عن قوس واحدة ، ثم نجاه الله تعالى . إذ كان دائم الاتهام ، كثير الاستغاث ، قوى التوكل ؛ رابط الجأش (٢) .

وهكذا كانت حزية ابن تيمية في الجدل والمناظرة سببا في عداوة الكثيرين له من علماء المذاهب الثلاثة ، عدا المذهب الحنبلي .

« ولما كان في القاهرة في ربيع الأول عام ٦٩٩ هـ أفتى في مسألة جاءت من حاه عن صفات الله بما ألب عليه علماء الشافعية ، وأغضب الرأي العام ، فكان جزاؤه الحرسان من منصب التدريس . ومع ذلك عين في العام نفسه للحض على الجهاد ضد التتار . ولهذا السبب ذهب في العام التالي إلى القاهرة ، وشهد وقعة انتصر فيها المسلمون على التتار بالقرب من دمشق (٣) .

وتفرق الناس في ابن تيمية شيئا ؛ فمنهم من نسبته إلى التجسيم ؛ بقوله إن اليد ، والقدم ، والساق ، والوجه صفات حقيقية لله ، وأنه مستقر على العرش بذاته . ومنهم من نسبته إلى الزندقة ؛ لقوله إن النبي صلى الله عليه وسلم لا يستغاث به ، لأن في ذلك تنقيصا له .

ومنهم من نسبته إلى التفريق لموضوعه في علي والصحابية رضوان الله عليهم . فقال في علي : أنه قتال لارياسة لا للديانة ، وفي عثمان : إنه كان يحب المال الخ ، فحكموا عليه بالتفريق ، لقوله صلى الله عليه وسلم لعلي : ولا يعضك إلا منافق .

(١) نفس المصدر من ١٥٨

(٢) نفس المصدر من ١٥٩

(٣) دائرة المعارف - العدد الثاني . المجلد الأول من ١١٠

ومنهم من نسبته إلى أنه يسمى في الإمامة السكوري فإنه كان يلهج بذلك ابن تومرت ، ويهاريه « (١) .

وذهب ابن تيمية عام ٥٥٧ هـ إلى القاهرة . وهناك - بعد أن شهد خمس مرات بحبس القضاة والأعيان بحضرة السلطان - اتهموه بالتجسس ، فحكم عليه بأن يلقى هو وأخوه في الجب بقلعة الجبل . وبقي فيه سنة ونصف سنة . وفي شوال عام ٨٠٧ هـ نوقش في مسألة كتبها في الرد على مذهب الاتحاد ، « إلا أن الحجج التي جاء بها جردت دعواه من أسلحتهم . ثم سجن بحبس القضاة - لأسباب سياسية - سنة ونصف سنة ، ثم في أثناءها أهل الحبس أصول الدين . ولما أخلى سبيله بعد ذلك بأيام قلائل ، اعتقل في برج بالاسكندرية مدة ثمانية أشهر . ثم عاد إلى القاهرة حيث حصل على وظيفة مدرس في مدرسة أمسيها السلطان الناصر ، مع أنه امتنع عن إفتاء هذا السلطان عما يجيزه الانتقام من أعدائه « (٢) .

وكانت الدولة تعتمد على ابن تيمية في تحريض الجند على القتال ، فكان يقوم بتمهيد هذه قياما لم يعرف الناس أحسن منه . وكان السلطان يحب من آن لآخر أن يتحفه بشيء من المال أو الطعام أو القماش ، فكان ابن تيمية لا يقبل منه ذلك . وكان يتكلم على الناس على طريقة المفسرين مع الفقه والحديث . فيورد في ساعة من الكتاب والسنة واللغة والنظر ما لا يقدر أحد أن يورده في عدة محال ، كأن هذه العلوم بين عينيه ؛ يأخذ منها ما يشاء ، ويذكر ما يشاء « (٣) .

وفي جمادى الآخرة سنة ٧١٨ هـ منع بأمر السلطان أن يفتي في مسألة الخلف بالطلاق ؛ (كأن يحلف شخص بالطلاق من زوجته ، معلقا ذلك بمحدث شيء ، أو عدم حدوثه) . ولم يذعن لأمر السلطان حكم عليه بالسجن في قلعة دمشق ، وأفرج عنه بعد خمسة أشهر .

(١) الدور السكينة السفر الأول ص ١٥٥

(٢) دائرة المعارف ص ١١١

(٣) الدور السكينة ص ١٥٣

وثمانية عشر يوماً ، ولكن عاد إلى سابق عهده ؛ حتى ظفر أعداؤه بقتوى له في مسألة تد
الرجال إلى قبور الأنبياء والصالحين التي أصدرتها عام ٧١٠ هـ . فصدر مرسوم باعتقاله في
قلعة دمشق مرة أخرى . فأخليت له قاعة كان يخدمه فيها أخوه . وبها أقبل على نسخ
القرآن ، وكتابة الرسائل لرد على المخالفين . ولما انسل بأعدائه خبر هذه المؤلفات ، حُرِد
من كتبه وأوراقه ومداده ، وكان هذا الحادث صدمة قوية له ، فمضى عشرين يوماً ؛
وتوفي ليلة الاثنين عشرين من ذي القعدة سنة ٧٢٨ هـ . وقد عدد من حضر دفنه في
مقابر الصوفية بمائة ألف رجل ، وخمسة عشر ألف امرأة . ا

الفصل الرابع

النحو والقراءات

كان الميراث الفقهى لعلماء المصريين الأيوبي والمملوكي يعتمد على فقه المذاهب الأربعة التي انقسم إليها أهل السنة . وقد رأينا أن المذهب الشافعي كانت له الغلبة في أثناء ذلك . أما الميراث النحوي في مصر فقد كان ميراثاً مشتركاً كذلك ؛ إذ كان يتألف من نحو الكوفة والبصرة . وينحوي هاتين المدينتين تأثرت مصر تأثراً عظيماً في أول أمرها ؛ ثم انفصلت بشخصيتها النحوية بعد ذلك .

والكي نوضح هذه النتيجة المسماة تعود بالنحو في مصر منذ فتح العرب لها ، ونحاول أن نتبع بها حركات النحو منذ ذلك الوقت حتى عصر المماليك . فلقد فتح العرب مصر في خلافة عمر وانتشرت جهزتهم بها فخصبها وقرى بها من شبه الجزيرة ، ولاتصالها كذلك بالعرب حتى قبل ظهور الاسلام .

والغريب في تاريخ مصر العربية بعد ذلك أن اللغة العربية دخلت هذه البلاد ، وانتشرت بها سريعاً ، وتغلبت في زمن وجيز جداً على اللغة القبطية ، وعلى اليونانية التي كانت لغة البلاد الرسمية في وقت ما . وسرعان ما وجدنا اللغة العربية يحذقها كثير من المصريين وغيرهم ممن كان ينزل بمصر من يونان ورومان . وفي ذلك يقول ابن النديم في فهرست عن خالد بن يزيد بن معاوية : وخطر بباله الصنعة فأمر بإحضار جماعة من الاساقفة اليونانيين ، ممن كان ينزل مدينة مصر ، وقد تفصح بالعربية ، وأمرهم بنقل الكتب من الصنعة من اللسان اليوناني والقبطي إلى العربي . وهذا أول نقل كان في الإسلام من لغة إلى لغة » .

واستقر الفاتحون في مصر فأنشأوا لهم دراسة دينية منظمة كان مقرها جامع عمرو بالنسطاط ، وكان يقوم عليها نخبة من أفاضل الصحابة . وقوى شأن هذه الدراسة ، واتسع نطاقها حتى خرجت أعلاما من المجتهدين في الحديث والتفسير والقراءات والفقه والتاريخ . وكان هؤلاء الأعلام نواة لأول مدرسة نحوية ولغوية حين كان لا يستطيع واحد من أولئك العلماء أن يستغنى عن اللغة والنحو لفهم العلم الذي يشتمل به ، وكان عليه وتنبذ أن يلم بأصول النحو ، وأن يتعرض لبعض مسائله ، وأن يتعمق بعضها الآخر . وذلك كله في طريقه إلى شرح الفقه أو الحديث أو القراءات ، وما إليها من العلوم الدينية المعروفة .

وكان من نخبة هذه المدرسة الدينية علماء أشهرهم :-

عبدالرحمن بن هرم المتوفى سنة ١١٧ هـ

وبزید بن حبیب الأزدي بالولاء المتوفى سنة ١٢٧ هـ

وبنافع بن نعيم مولى عبدالرحمن بن عمر فقيه الحجاز وشيخ الإمام مالك ، وقد أرسله عمر بن عبدالعزيز إلى مصر ليعلم أهلها الدين ، وكان يجيد العربية .

وعثمان بن سعيد المصري الملقب بورش : وسيأتي ذكره في القراءات .

والهيثم بن عدي الطائي السكوني .

والليث بن سعيد الفقيه المشهور الذي مر ذكره .

وبفضل هذه المدرسة الدينية الأولى أحس المصريون حاجتهم القصوى إلى النحو فأقبلوا على تفهم مسائله ، ورحل كثيرون منهم إلى العراق للارتواء من مناهله .

ثم في أواخر القرن الثاني للهجرة ظهرت مدرسة امتثلت بدراسة النحو في مصر وجلس رجالها في جامع عمرو إلى جانب علماء الفقه والحديث والقراءات . واشتهرت بالنحو يومئذ أميرة مصرية كبيرة كان عميدها .

ولاد المصادرى

وهو الوليد بن محمد التميمى المصادرى . قال عنه الزبيدى المتوفى سنة ٣٦٩ هـ صاحب طبقات اللغويين والنحويين :

نشأ بمصر ورحل إلى العراق وسمع العلماء . ولم يكن بمصر كبير شىء من كتب النحو واللغة قبله . وكان بأخذ النحو عن رجل من أهل مدينة النبي صلى الله عليه وسلم ، ولم يكن المدينى من الحذاق بالعربية ، فسمع ولاد بالخليل بن أحمد ، فرحل إليه فلقبه بالبصرة وسمع منه ولازمه . ثم انصرف إلى مصر ، وجعل طريقه على المدينة ، فلقى معلمه فناظره ؛ فلما رأى المدينى تدقيق ولاد المعانى وتعليقه فى النحو قال : « لقد تقببت بهذا الخردل »^(١) ، يريد لقد أصبحت أكثر دقة فى النحو منا .

ثم ظهرت طبقة بعد ولاد هذا كان من رجالها :

أبو على الأصم بن جعفر الدينورى

قدم البصرة وأخذ عن المازنى ثم رحل إلى بغداد وقرأ على أبى العباس المبرد كتاب سيبويه ، ثم نزل مصر وألف كتاباً فى النحو سماه (المهذب) جلب فى صدره اختلاف البصريين والكوفيين ، وعزا كل مسألة إلى صاحبها . فلما أعين فى الكتاب ترك الخلاف ، واكتفى بنقل المذهب البصرى وحده . وبقي الدينورى بمصر إلى أن خرج منها مع قدم على بن سليمان الأخفش عام ٢٨٩ هـ ، ثم عاد إليها بعد خروج الأخفش الصغير منها .

وعن الدينورى هذا أخذ أحد أبناء ولاد الذى مر ذكره ، واسمه أبو الحسين محمد ابن الوليد بن ولاد التميمى ، وقد رحل هذا إلى العراق أيضاً ، وبقي بها ثمانية أعوام ، ولقى المبرد وتعلما ، ووضع كتاباً فى النحو سماه (المنطق) ، وتوفى عام ٢٩٨ هـ ثم ظهرت بمصر طبقة ثالثة كان من رجالها :

(١) كتاب طبقات النحويين واللغويين للزبيدى — مخطوط بمعهد الدراسات الإسلامية بجامعة نواد الأول بمصر من ٢٣٧ وما بعدها .

أبو العباس بن ورد القيسى

وكان بصيراً بالنحو أستاذاً فيه ، ورحل كذلك إلى بغداد ، ولقى الزجاج ؛ وكان الزجاج مفتوناً به ، وكان يقدمه على منافسه أبى جعفر النحاس . وبقي العباس مشتغلاً بالنحو حتى مات ، وخلفه في زعامة النحو بمصر أخوه (أبو القاسم بن ولاد) ، وهو دون أخيه في العلم ، وأقل في الوقت نفسه من أبى جعفر النحاس في المرونة . ولهذا الأخير كتاب في اختلاف البصريين والكوفيين سماه (المقنع) .

ومعنى ذلك أن ولاداً وأبناءه من بعده أول من اشتغلوا بالنحو ، مستقلاً عن العلوم الأخرى بمصر . وبقي النحو في بيت ولاد هذا أكثر من قرنين من الزمان ، ثم ظهر من بعدهم نحويون آخرون لهم خطرهم في الحركة النحوية بالديار المصرية ، كما سيأتى ذكر ذلك . ولا ننسى أن جامع ابن طولون كان منذ منتصف القرن الثالث الهجرى بمثابة معهد ديني جديد للدراسات الدينية والنحوية ، إلى جانب المعهد الأول لدراسة هذه العلوم في مصر وهو جامع عمرو .

وكان من أشهر نحاة المصريين الطولونى والإخشيدى ، عدا بنى ولاد وأبى جعفر النحاس والدينورى :

يحيى بن المزرع ، وأحمد بن إسحاق الحيرى وعلى بن الحسن الطناتى ، وأحمد بن محمد بن الوليد وأخوه عبد الله بن محمد بن الوليد وغيرهم .

وفي سنة ٣٥٨ هـ استولى الفاطميون على مصر وبنيوا بها الجامع الأزهر ، فكان هذا الجامع المظلم من جهة ، ودار العلم وخزانة الكتب من جهة ثانية ، ونصير الطلاب والوزراء من جهة ثالثة ، بمثابة معاهد جديدة للدراسات الفاطمية الكثيرة ، ومنها النحو واللغة والدين .

ونستحق خزانة الكتب التى أنشأها العزيز بالله أن نشير إليها إشارة موجزة .
ففى وصفها يقول المقرئى كثيراً من المباريات الرائعة ، ومن هذه المباريات قوله :

« وذكر عند العزيز بالله كتاب العين للخليل بن أحمد فأمر خزان دفتاره فأخرجوا من خزائنه نيفا وثلاثين نسخة من كتاب العين ، منها نسخة بخط الخليل بن أحمد .
« وذكر عنده كتاب الجهرة لابن دريد فأخرج من الخزانة مائة نسخة منه .
ومهما تسكن مبالغة المقرئ في هذه الأخبار ونحوها ، فهي تدلنا على عظم اهتمام الفواطم بالعلوم اللغوية والنحوية وما إليها .

وبهذا الاهتمام بالعلوم العربية وغيرها أصبحت القاهرة المعزية من أعظم المدن الإسلامية بحيث أخذت تنافس بغداد وقرطبة .

وصادف هذا كما تعلم نصف العباسيين من ناحية ، وتخاذل الأمويين بالأندلس من ناحية ثانية . فأخذ العلماء والأدباء يتحولون عن قرطبة وبغداد ، ويندون جماعات إلى مصر . وهناك التقوا بمن كان يها من العلماء في الأصل ، وأحدث الجميع نهضة علمية وأدبية كبرى

وكان من أشهر علماء العصر الفاطمي في النحو :

ابن العريف : وهو الحسن بن الوليد بن نصر أبو بكر القرطبي المتوفى سنة ٣٦٧ هـ .

والإمام أبو بكر الأدفوي محمد بن علي المقرئ المتوفى سنة ٣٨٨ هـ .

والإمام أبو الحسن علي بن إبراهيم بن سميد الخوفي المتوفى سنة ٣٤٠ هـ وهو صاحب

« إعراب القرآن » .

وعالم آخر غطت شهرته على هؤلاء جميعا وهو :

ابن بابشاذ

وهو أبو الحسن طاهر بن أحمد بن إدريس ، وكان من كبار الفراء ، وله في النحو آراء ، وكان رجلا رحالة يشتغل بتجارة اللؤلؤ ، ثم اشتغل بديوان الإنشاء الفاطمي بمصر ، وعهد إليه مراجعة الرسائل الديوانية وتصحيحها من الوجهتين اللغوية والنحوية ، ثم ختم حياته بما تُعظم به حياة الكثيرين من العلماء ، فكان في آخر حياته زاهدا متشفعا منصرفا عن الدنيا .

والمهم في ابن بابشاذ هذا أنه كان فارسياً ، وله كتاب في القراءات .
وهو مصري الجنس يدل على مصريته اسمه وهو بابشاذ ، ومنه (السرور) باللغة القبطية .
واختتم العصر الفاطمي بإمام كبير من أئمة النحوي في مصر هو :

ابن برى

أبو محمد عبد الله بن برى بن عبد الجبار المقدسي المصري المتوفى سنة ٥٨٢ هـ شاع
ذكره واشتهر أمره ، ولم يكن في الديار المصرية مثله ، قرأ كتاب سيبويه ، وتصدر
الإقراء بجامع عمرو ، وكان قديماً بالنحو واللغة والشواهد ، وكان يلقب « يائي
النحاة » (١) .

وكانت عنايته ابن برى موجهة إلى اللغة ، وتصحيح أغلاط اللغويين ؛ فوضع حاشيتين
على الصحاح للجوهري ، استدرك فيهما كثيراً مما فات الجوهري هذا من تصحيح اللغة ،
وصوب كثيراً مما وقع فيه من الأوهام والأغلاط ، وكانت هاتان الحاشيتان أحد المناجم
الستة التي اعتمد عليها ابن منظور في تأليف معجمه المعروف « بلسان العرب » .

وفي سنة ٥٦٧ تمسك صلاح الدين الأيوبي من الظفر بمصر ، وأسس بها دولة
كردية النسب عربية اللسان والأخلاق ، أنقذ معظم البلاد الشامية من أيدي الصليبيين ،
وانتمت كثيراً محاضرة الفاطميين ، وحافظت على مكانة المصريين في العلم والأدب ،
وأُسست لذلك المدارس السكثيرة التي سبقت الإشارة إليها .

وهكذا رأينا إلى الآن أن النحوي في مصر بدأ مسائراً للنحو بالبصرة ؛ فأخذوا دأب النحاة ،
وأخذ الدينوري عن ثعلب والمبرد ، وقرأ سيبويه . ثم اتجه النحويون في مصر بعد ذلك إلى
بغداد ، فصنعوا صنيعها في المزج بين مذهب السكوفة والبصرة . ثم تمصبوا للبصريين
وحدهم مرة أخرى . فقد زار مصر الأخفش ؛ وهو تلميذ المبرد ونقل إليها مذهب البصرة .
ثم عني المصريون بعد ذلك بالخلاف نفسه بين المذهبين ، وأخذوا يشغلون أنفسهم بالمقارنة

بينهما ، وحاكوا في ذلك بغداد نفسها مرة أخرى ، فوجدنا أبا جعفر النحاس يؤلف في مصر كتابه (المنع)^(١) في الخلاف بين البصريين والكوفيين .

ثم أن البصرة والسكونة كانت كل منهما قد اتجهت بعد ذلك إلى العناية بمأني القرآن وإعرابه ومشكله ونحو ذلك ، وألف الزجاج في ذلك كتابه (إعراب القرآن) ، وعنه أخذ أبو جعفر النحاس . فسرت عدوى ذلك إلى مصر ، ودخلها أبو جعفر هذا ؛ وكان رجلا واسع العلم عارفا بأوجه الخلاف بين البصريين والكوفيين كما رأينا ، وظهرت له بمصر كتب مثل كتب أستاذه الزجاج في جملتها ، ولكنها تختلف عن كتب أستاذه في ترتيبها ، وفي أن النحو فيها جاء ممزوجا بالأدب والقراءات . ومن هذه الكتب التي ألفها أبو جعفر النحاس كتاب «مأني القرآن» وكتاب «إعراب القرآن» وكتاب «ناسخ القرآن ومنسوخه» ، وذلك إلى جانب كتابه الذي تقدمت الإشارة إليه وهو «المنع» . ثم بظهور ابن بابشاذ المصري تبدأ في مصر مدرسة مصرية صحيحة تجميل جل اهتمامها بالقراءات ، وتجد لزعيمها هذا كتابا في هذا الموضوع بخط يده . ولم تنس هذه المدرسة كذلك أن تعني بمسائل الخلاف ، ولكنها لم تسرف في ذلك إسراف بغداد ، فانصرفت انصرافا يوشك أن يكون تاما إلى علم الاعراب - أو بمباراة أخرى إلى علم النحو . ويرث العصر الأيوبي فيما يرث عن العصر الفاطمي النحو على هذا الوجه فتلقى إذ ذاك بنحو عظيم يستحق أن نقف عنده قليلا وهو :

بجحي بن معط

وهو بجحي بن معط بن عبد النور الزواوي المغربي الملقب بزين الدين المنوفي عام ٦٢٨ هـ وكان إماما في العربية ، وكان شاعرا محسنا ، تصدر بالجامع العتيق ، وله كتاب «المقود والقوانين في النحو» ، وكتاب «شرح سيبويه» نظما ، وله «قصيدة

(١) في نية الوعاة للسيوطي (البرج) بدل (الفتح) وهو تعريف .

في القراءات السبع» ، « وقصيدة في نظم كتاب الصحاح للجوهري » ، ونظم كتاباً في العروض^(١) .

ومن النظر في هذه الكتب التي ألفها ابن معط ، نعلم أن أهميته في النحو ترجع إلى أنه من أوائل الذين عدوا بتأليف المنظومات العلمية على هذا الوجه . وكان من أهم نظومه العلمية نظم له في النحو يبلغ ألف بيت ، ويسمى لذلك « بألفية ابن معط » ، وعلى نسقها نظمت « ألفية ابن مالك » ، وكانت طريفة العلماء في ذلك أنهم يكتبون النحو أو غيره ثراً ، ثم يصوغون ما كتبوه بعد ذلك في قالب النظم .

ومن ميرة « ابن معط » هذا نعرف أنه كان قد وفد على ماهر من بلاد المغرب . وقد عرف منا أن الذي غلب على هذه البلاد ، وعلى بلاد الأندلس هو الحفظ والرواية ، ومن ثم كان العلم الذي صدر عن هذين البلدين مضبوغاً بهذه الصيغة .

وكما نسمع في العصر الأيوبي بابن معط ، فكذلك نسمع برجل آخر هو موفق الدين عيسى بن عبدالعزيز الاسكندراي المتوفى عام ٦٢٩ هـ . ولا يفتننا من هذا الرجل شيء ما أكثر من أنه يفتننا إلى وجود مدرسة هامة من مدارس النحو ، كان مقرها الإسكندرية ، وكان أكثر علمائها من الرجل الذين يشغلون بالتجارة .

وأخيراً يصل بنا البحث في نحة العصر الأيوبي خاصة إلى رجل كان له أكبر الأثر في توجيه حركة النحو في مصر ، لأنه زعيم مدرسة نحوية مصرية استطاعت أن تلفت إليها نظر العالم الإسلامي في ذلك الوقت ، كما استطاعت أن تخلق لها كثيرين من المنافسين الذين تألفت حولهم مدرسة نحوية أخرى ، كانت تناهض المدرسة التي ظهرت بمصر . وهذا الرجل هو :

ابن الحاجب

وهو جمال الدين أبو عمرو عثمان بن أبي بكر بن الحاجب المتوفى سنة ٦٤٠ هـ . ولد

بقرية أسفا من قرى صعيد مصر . وذلك بعد سنة ٥٧١ هـ ، وهو من أبناء الأجناد الأكراد الذين دخلوا مصر مع السلطان صلاح الدين الأيوبي . كان أبوه حاجباً للأمير عز الدين موسى . ابن حال صلاح الدين . فهو إذن أجنبي الأصل ، ولذلك أثره في تأليفه كما سنرى بعد . وتعلم ابن الحاجب في صغره في القاهرة ، وحفظ القرآن ، وأخذ ببعض القراءات عن الشاطبي ، وسمع من البوصيري ، وتفقه على أبي منصور الأبياري ، وكان من أذكى العالم . هكذا وصفه صاحب البغية .

وكبر ابن الحاجب فاشتغل بالتدريس ، وألقى بعض دروسه بالزاوية المالكية بالجامع الأموي بدمشق . ثم عاد إلى القاهرة وتصدر بالمدرسة الناصلية ، ولازمه الطلبة .

قال ابن خلكان : كان من أحسن خلق الله ذهنًا ، وجاء في مراراً بسبب أداء شهادات . وسأله عن مواضع في العربية مشككة ، فأجاب بأبلغ جواب يسكون كثير وتثبت تام (١) . ثم انتقل ابن الحاجب إلى الإسكندرية ليقوم بها فسلم تطل مدة إقامته حتى مات .

وكان ابن الحاجب أول فقيه جمع بين فقه المالكية في مصر وفقه المالكية في بلاد المغرب . وكان أول نحوي في مصر نزع بالنحو نزعة فلسفية ، لم تكن تنفق تماماً والبيئة المصرية التي نشأ فيها . وربما كان مرجع هذه النزعة عنده أنه كان أصواياً نظاراً ، توفر على دراسة كتاب المفصل للزمخشري . وما كان هذا الكتاب الأخير إلا تلخيصاً لكتاب صديويه . تشهد بذلك عبارته وأمثله وشواهد . فجاء ابن الحاجب ، ودرس كتاب المفصل دراسة دقيقة جيدة ، واستطاع أن يستخرج منه خلاصة مركزة نافعة ، وذلك في مقدمته « السكانية » في النحو ، و « الشافية » في الصرف . ويدل على انتفاع ابن الحاجب بالمفصل للزمخشري أمثله وشواهد وعبارته التي تذكر بأمثلة الزمخشري وشواهد وعبارته .

على أن ابن الحاجب كانت له شخصيته الواضحة التي دعت السيرطى لأن يقول فيه :
« ومصنفاته في غاية الحسن . وقد خالف النجاة في مواضع ، وأورد عليهم إشكالات
والإزمات مفصلة بمصر الجواب عنها ^(١) » .

ومضى ذلك أن النجوى العربي - بعد عصر الخلاف بين البصرة والكوفة - كان قد
استقر به في الشيء . وشهد الزنجشري عصر استقراره هذا ، فوضع فيه المفضل . وانتفعت
الأمصار الإسلامية - ومنها مصر - من هذا الاستقرار ، كما انتفعت من قبل بحركة
الخلاف . ووجدنا ابن الحاجب المصري يفيد فائدة كبيرة من استقرار النجوى ونضوجه
مثلا في كتاب المفضل الذي من بنا .

ومهما يكن من شيء فشهرة ابن الحاجب في النجوى ترجع إلى كتابيه السابقين : السكافية
والشافعية ، وإلى كتاب ثالث له هو الوافية ؛ وهو نظم مسهب للسكافية . ويقول صاحب
كشف الظنون إن ابن الحاجب نظم الوافية في النجوى الملك الناصر داوود بن الملك المعظم
عيسى الأيوبي ، وكان الملك الناصر قرأ النجوى على ابن الحاجب نفسه ^(٢) .

واشتهر أمر هذه السكتب الثلاثة التي ألفها ابن الحاجب ، وحظيت بالعناية والدرس
في أكثر الأقطار الإسلامية ؛ برغم أن المؤلف اصطنع في كتابه الأول ؛ وهو السكافية
لغة مختصرة كل الاختصار ، موصومة بالعموض والإيهام . ومن أجل ذلك عى ابن
الحاجب نفسه بشرح هذا السكتب ، وتبعه كثيرون من العلماء بالشرح أيضا . وما أكثر
ما تعرض النجويون في الواقع لشرح كتب ابن الحاجب عامة ، وشرح السكافية خاصة .
حتى لقد عدَّ صاحب كشف الظنون من شراح السكافية لابن الحاجب أكثر من خمسين
رجلا . وذلك كله فضلا عن كتبوا حواشي لهذه الشروح على اختلافها ، أو من كتبوا
تعليقات وتقارير لتلك الحواشي وهكذا .

(١) البنية ص ٢٢٣

(٢) كشف الظنون ج ٦ ص ٦

وكان من شراح الكافية الملك المؤيد عماد الدين بن اسماعيل بن الأفضل
الأيوبي صاحب حماة ، ورضي الدين محمد بن الحسن الاسترأبادي . وقد مدحهما
صاحب الخزائن وأثنى عليهما .

وحسبنا ذلك لننتقل إلى الكلام عن عالم آخر من علماء النحوي في الأندلس ، آتى
الشرق ، وأحدث به نهضة نحوية تستحق الذكر ، وكانت مصر من أكثر الأقطار
الاسلامية تأثراً بهذه النهضة النحوية الكبرى . ومن أجل هذا وجب علينا أن نقرده
هنا ببحث خاص . وهذا الرجل هو :

ابن مالك

وهو جمال الدين محمد بن عبد الله بن مالك الطائي الجبالي الأندلسي المتوفى سنة
٦٧٢ هـ . فزيل دمشق ، وإمام الفحاة ، وحافظ اللغة . أخذ النحو في الأندلس عن أبي
علي الشلوبين ، ثم نزل دمشق وسمع الحديث بها عن ثابت بن الخياط الكلاعي ، وعن
السخاوي ، وحسن بن الصباح ، وجماعة . وأخذ العربية عن غير واحد . وجالس بحلب
ابن عيسى ، وهو شارح كتاب المفصل . وجالس بحلب أيضاً ابن عمرو تلميذ ابن
يعيش . واعتمد ابن مالك على نفسه بعد ذلك في قراءة كتب الأقدمين من اللغويين
والنحويين ، وحفظ كثيراً من مواد اللغة والأدب والنحو والقراءات ، حتى غدا إماماً
للبحاري في كل مادة من هذه المواد . ففي اللغة على سبيل المثال : استطاع ابن مالك أن
يفصل ما انفرد به صاحب الحكم عما انفرد به الأزهري في اللغة . وعلق الصفدي على
ذلك بقوله : وهذا أمر معجز لأنه يحتاج إلى معرفة جميع ما في الكتابين
وتلك إحدى المزايا التي امتاز بها ابن مالك .

وأخرى من هذه المزايا هي أن نظم الشعر كان سهلاً عليه في جميع بحوره . فاعانه
ذلك على اختصار النحو ، ونظمه في منظومات أشهرها :

الكافية في ثلاثة آلاف بيت ، ثم الخلاصة وهي المعروفة عندنا «بالألفية» التي يعتمد عليها الطلبة إلى اليوم . ومن هذه المنظومات «إكمال الاعلام بثلاث الكلام» في اللغة النحوية . وقاية ثلاثة لابن مالك هي أنه كان أكثر من غيره حفظاً لأشعار العرب واستشهاداً بها في النحو . ولو أنه كان رجلاً غلبت عليه طريقة أهل الصلاح ، فكان يؤثر الاستشهاد بالقرآن أولاً ؛ فإن لم يجد فيه شاهداً عدل إلى الحديث ، فإلى لم يجد فيه شاهداً عدل إلى الشعر .

وهكذا أنان ابن مالك دراسة هذا العلم حتى قيل فيه : إنه ما حلى للنحو حرمة ؛ أي أنه يسره للناس جميعاً .

وكان لابن مالك منافسون كثيرون ؛ من أخطرهم أبو حيان الأندلسي الذي أخذ عليه أنه «لم يصعب من له البراعة من الشيوخ في اللغة . ولذا تضعف استنباطاته وتعقباته على أهل هذا الشأن ، وينفر من المنازعة والمباحثة والمراجعة . وهذا شأن من يقرأ بنفسه ، ويأخذ العلم من الصحف بفهمه» (١) .

ومع ذلك فإن أبا حيان هذا هو الذي يقول في ابن مالك في موضع آخر :
«لا يكون تحت السماء أنحى ممن عرف ما في تسميته» يريد تسهيل ابن مالك . وقرنه في تفسير البحر المحيط بمصنف سيبويه . وألفية ابن مالك في النحو ، وكافية ابن الحاجب في هذا العلم ، مازالتا في الأيدي إلى اليوم . وهما المصدران الأساسيان للنحوي مصر . غير أن ألفية ابن مالك الأندلسي غلبت شهرتها عندنا بمصر كافية ابن الحاجب المصري ، وغطت عليها ؛ في حين أن الحاجبية نالت شهرتها في العراق والهند وفارس . وهنا يقف الباحث موقف العجب ؛ فإن ابن الحاجب مصري ، وكان من حق مقدمته أن تذاع بمصر ، وأن يتعصب لها أهلها . وابن مالك أندلسي ؛ ومن حق منظومته أن تشتهر بالأندلس وبلاد المغرب . فما عسى أن يكون السبب في ذلك ؟ . لعل الإجابة عن هذا

السؤال يمكن استنباطها من بعض العبارات التي أوردناها في ترجمة ابن مالك نفسه ،
ونسبها عبارة السيوطي وهي :

وصرف همته إلى لسان العرب حتى بلغ فيه الغاية وأما اللغة فكان إليه
المنتهى في الإكثار من نقل غريبها والاطلاع على وحشيتها وأما أشعار العرب التي
يستشهد بها فكانت الآثمة الأعلام يتحجرون فيها ويتمجبون من أن يأتي بها . وكان يقول
عن الشيخ ابن الحاجب : إنه أخذ نحوه عن صاحب المفصل ، وصاحب المفصل
نحو صغير ، وناهيك بن يقول هذا في الزمخشري ^(١) .

من هذه العبارات وأمثالها يتضح لنا أن ابن مالك كان أميل إلى الحفظ والنقل
وأنه كان في هذا مخالفا لابن الحاجب المصري الذي أثر الطريقة الفلسفية كما رأينا . ولعله
من أجل ذلك قيل في ابن مالك : إنه كان لا يهتمل المباحثة ولا يثبت للمناقشة ^(٢) .
ذلك عندي هو السبب الذي من أجله راجع مذهب ابن مالك الأندلسي في مصر
يلنا إلى مذهب ابن الحاجب المصري شهرته في العراق وفارس والهند . فكان كل
مذهب منهما عرف طريقه إلى البيئة التي تقبله ، أو التربة التي يستطيع أن ينمو فيها نموا
ظاهرا وبجها حياة طيبة .

وصبب آخر في رواج كتب ابن مالك في مصر ، هو أنه كان رجلا واضحا الطريقة ،
عربي الديباجة ، مؤثرا السهولة التي تتفق ومزاج المصريين على حين جاءت كتابته ابن
الحاجب السكردى الأصل غامضة غموضا دعت إليه دقته العلمية من جهة - - وميله إلى
التركيز والإختصار على عادة أصحاب المتن من الفقهاء والأصوليين من جهة ثانية .
ولم يكن ابن مالك متعصبا بالمذهب البصري وحده ، وإن كان جمهورا ما في أوقيته
من نحو البصريين . فقد كان يأخذ أحيانا بالمذهب السكوفي وقتما كان يشغره برأى خاص .
استمر الحال على ذلك حتى ظهرت دولة المماليك البحرية فشهدت هذه الدولة
نهضة عظيمة في النحو وغيره من الدراسات العربية . وكان على رأس هذه الحركة
النحوية القوية ثلاثة رجال وهم :

(١) البقية ص ٥٣

(٢) البقية ص ٥٥

أبو حيان الأندلسي المتوفى سنة ٧٢٥ هـ ، وابن هشام الأنصاري المتوفى سنة ٥٧٦ هـ ، وابن عقيل المتوفى سنة ٧٦٩ هـ .

وبجهود هؤلاء الثلاثة ظهرت بمصر مدرسة جديدة في النحو كانت تستمد من ابن الحاجب قليلا من فلسفته ، ومن ابن مالك كثيرا من توسعه في الرواية . ومضت هذه المدرسة في جهودها حتى وجدنا كتب ابن الحاجب تدأى عن مصر ، بينما كتب ابن مالك نشت بها وتستمر . وقام هؤلاء الثلاثة على نشر كتب ابن مالك ، كل بعد صاحبه .

والحق أن هؤلاء الثلاثة كانوا خير فترة من فترات الحياة العلمية النشيطة التي شجع عليها سلاطين المماليك ؛ كما كانوا غرس الأساتذة الذين سبقوهم في العصر بن الفاطمي والأيوبي ؛ وإن اختلف كل واحد منهم فيما بعد بوجهه ، وعرف بطريقته . فأما أولهم :

أبو عبيد الله الأندلسي

فهو محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان الإمام أبيه الدين الأندلسي التفرى - بنون وفاء وزاي - نسبة إلى نفزة إحدى قبائل البربر .

ولد بموضع في غرناطة آخر شوال عام سنة ٦٥٤ هـ . ولم ير الناس في زمانه أكثر اشتقالاته بالنحو وبالصرف . ولم يزل بمدينة غرناطة حتى وقع الخلاف بينه وبين أساتذته في النحو بهذه المدينة ، فتركها ورحل إلى مصر ، وما زال بالديار المصرية حتى انتهت إليه رئاسة النحو بها ؛ كما أصبح شيخ المحدثين والمفسرين بالمدرسة المنصورية بجامع قلاوون . ويؤخذ من ترجمته أنه كان شيعيا . وقد لاحظ القدماء أن أكثرية واضحة من النحويين كانوا يتعصبون لعلي بن أبي طالب . والسبب في ذلك أن نشأة النحو كانت بالكوفة . والكوفة هي عش الشيعة . وكان لأبي حيان هذا إقبال عظيم على الأذكياء من طلبته ، وعنده تعظيم لهم ؛ وكان من أخلاقه البخل ؛ وفي ذلك يقول :

أناغب في تحصيله وأضيحه إذن كنت معقضا من البرء بالسقم
ومات بالقاهرة عام ٧٤٥ هـ .

وكان من تلاميذ أبي حيان جماعة اشتهروا بالفضل منهم : الشيخ تقي الدين السبكي ، والجمال الأسدي ، وابن عقيل ، وخليل بن أبيك الصفدي ، وغيرهم لا يحيط بهم .

واشتغل أبو حيان بعلوم كثيرة منها الحديث والتفسير والقراءات ، ثم الأدب
والتاريخ . ولكنه خص النحو والتفسير بالجزء الأكبر من عنايته ، خدمهما أكثر عمره ،
حتى صار لا يدركه أحد فيهما .

ترجم له أحد تلامذته وهو الصفدي الذي مرينا فقال :

ولم أرفق أشياخى أكثر اشتغالا منه . لأننى لم أره إلا وهو يسمع أو يشغل أو يكتب ؛
وهو ثبت فيما ينقله ، محرم لما يقوله ، عارف بالالفاظ ، ضابط للألفاظ ، وأما النحو والتصرف
فهر إمام الدنيا فيهما . ثم قال : وهو الذى جسر الناس على مصنفات الشيخ جمال الدين
ابن مالك ، ورغبهم فى قراءتها ، وشرح لهم غامضها وكان يقول عن مقدمة ابن الحاجب :
هذه نحو الفقهاء . والتزم ألا يقرئ أحدا ، إلا إن كان فى كتاب سيبويه ، أو فى
التسهيل لابن مالك ، أو فى تصانيفه هو .

وكان أبو حيان يرى أولا رأى الظاهرية . ثم تذهب بمذهب الشافعية . وتولى تدريس
التفسير بالمدرسة المنصورية ، والإقراء بالجامع الأقصر من جوامع العصر الفاطمى .

أما مؤلفات أبى حيان فقد أربت على خمسين مؤلفا ؛ ذكرها تلميذه الصفدى (١) .
ومن أهمها : البحر المحيط فى التفسير ، وإتحاف الأريب بما فى القرآن من غريب ،
والتجريد لأحكام سيبويه ، والتنزيل والتكميل فى شرح التسهيل ، وكتاب التذكرة فى
الآفة ، وكتاب المبدع فى التصريف ، وكتاب الغريب ، وكتاب التدریب .

وأما مصنفات أبى حيان فى القراءات فمنها : كتاب النافع فى قراءة نافع ، والمورد
النمر فى قراءة أبى عمرو ، والروض الباسم فى قراءة عاصم . وهكذا كتب أبو حيان
عن أكثر من عرفهم من القراء .

والعجيب فى أبى حيان أنه إلى جانب هذا كله ألف كتباً فى اللغات التركية والفارسية
والطبسية واليهودورية ، وأصبح معجزة زمانه بهذه المصنفات كلها .

(١) انظر كتاب نكت الهميان فى نكت النيبان ص ٢٠٨

وهما يكن من شيء فإن أشهر كتبه في النحو اثنان هما كتاب التبريل والتكميل في شرح النسيبيل، وكتاب الإرتشاف. قال السيوطي: لم يؤلف في العربية أعظم من هذين الكتابين، ولا أجمع ولا أَرْضَى للخلاف والأحوال، وعليهما اعتمدت في كتابي جمع الجوامع. ولتنتقل من أي جيان هذا إلى نحوي آخر هو:

ابن هشام الأنصاري

عبدالله بن يوسف بن أحمد بن عبدالله بن هشام الأنصاري، الشيخ جمال الدين ولد في الخامس من ذي القعدة سنة ٨٠٧ هـ. وتوفي في الخامس من ذي القعدة سنة ٧٩١ هـ. وكان مولده بالقاهرة، وبها نشأ. فهو إذن مصري المولد والنشأة، بخلاف أبي حيان فهو أندلسي النشأة مصري الإقامة. وابن هشام عالم يفخر به العصر المملوكي كله. وفيه يقول ابن خلدون:

«مازلنا ونحن بالمقرب نسمع أنه ظهر بمصر عالم بالعربية، يقال له ابن هشام أتى من سيديويه. وكان ينحوي طريقة نحو أهل الموصل ممن اقتفوا أثر ابن جني، واتبعوا مصطاح تعليمه، فأتى من ذلك شيء عجيب دل على قوة ملكته وإطلاعه»^(١). ونحن نعرف أن مدرسة الموصل كان على رأسها رجلان من أشهر النحاة وهما: أبو علي العارضي، وتلميذه ابن جني. وقد اشتهر الرجلان بكائهما ونظرهما إلى النحو واللغة على أن كلا منهما ظاهرة اجتماعية يمكن تعليلها. ومن ثم نظرا في كتب سيديويه والتفليل فأكلامه الكتب واستطاعا تقييس اللغة وطردها طرداً لاخلاف فيه، وتعليل الشاذ منها يقبله العقل. حكى ابن جني عن أستاذه أبي علي أنه كان يقول: أخطئ في مسألة لغوية، ولا أخطئ في واحدة قياسية.

وأى ابن هشام الأنصاري فاتخذ لنفسه طريقة أهل الموصل، وبحث في اللغة ودقق، «وتصدر لنفع الطالبين، وانفرد بالقوائد الغريبة، والمباحث الدقيقة، والاستدراكات

الفريية ، والتحقيق البارع ، والاطلاع المفرط والافتداف على التصرف في الكلام ، والمملكة التي كان يتمكن من التعبير بها عن مقصوده بما يريد ، مسهياً وموجزاً ، مع التواضع والبر والشفقة ، ودمانة الخلق ورقة القلب . لذلك امتازت كتب ابن هشام بالوضوح أولاً وبالدفقة ثانياً . ومن أجل هاتين الصفتين خالف ابن هشام أستاذة في كثير من آرائه ، كما خالفه في طرق أدائه . فقد كان أبو حيان معقداً بعض التعقيد ، بينما كان ابن هشام سهلاً واضحاً كل الوضوح . وكان أبو حيان قوى الحافظة ، معتمداً على الرواية والنقل ، بينما كان ابن هشام أقدر منه على الاستنباط ، وأبرع في القياس ، وأكثر منه ميلاً إلى المناقشة .

وأما مصنفات ابن هشام فقد أربت على العشرين ؛ وجاء أكثرها شروحاً قيمة لطائفة من الكتب المشهورة في النحو ، المنسوبة إلى كبار البارزين في هذا العلم ؛ نستقي من ذلك كله كتابه « شذور الذهب » فقد كان من وضعه وتأليفه ، وفيه مجال كبير لظهور شخصيته وطريقته . والمطلع على كتب ابن هشام يخرج منها كذلك معجباً أشد الإعجاب بسعة اطلاعه ، ومهارته في التحقيق والتدقيق ، وقدرته على مناقشة علماء النحو واللغة والفقه والحديث ، وميله إلى اصطناع المنطق في مناقشة الآراء ، ومعرفته الواسعة بالشواهد الأدبية والقرآنية ، وقدرته كذلك على التخريج ، وحرصه كل الحرص على أن يقرن كل قاعدة أو رأى بشاهد أو دليل .

ولا ننس كذلك أن من أشهر كتب ابن هشام كتابه « مغنى اللبيب عن كتب الأغريب » وهو الكتاب الذي وصل إلى ابن خلدون ، وأثنى عليه كثيراً في مقدمته وظل : فوقفنا منه على علم جم ، يشهد ببلوغه في هذه الصناعة ، ووفور بضاعته منها .^(١) ومن أشهر مؤلفات ابن هشام : شذور الذهب ، ومغنى اللبيب ، وكتاب قطر الندى وبل الصدا . وكتاب الأعراب في النحو . ولهذا الأخير شروح للكافي أجيب ، وخالد الأزهرى ،

والمقدس وغيرهم ؛ بعضها مطبوع بمصر ، وبعضها الآخر مخطوط في مكاتب أوروبا . ثم
كتاب موقد الأذهان وموقد اللسان ، في أعوص مسائل النحو ، وكتاب الجامع الصغير
في النحو . وأخيراً كتاب الروضة الأدبية في شواهد اللغة العربية . عول فيه على ابن جني^(١)

ابن عقيل

وهو عبد الله بن عبد الرحمن بن عقيل بن عبد الله بن محمد بن محمد الحلبي الحمدي
نزيل القاهرة . ولد سنة ٦٩٨ هـ وتوفي سنة ٧٦٩ هـ . قدم القاهرة وبقي يشتغل بها إلى أن
نسخ . ولازم أبا حيان ، فقال في حقه : ماتحت أديم السماء أنحنى من ابن عقيل . ولازم
القنوي ، وأبا الجلال القزويني ، وجماعة من أكابر علماء الفقه والحديث والتفسير . وباب
في الحكم عن عز الدين بن جماعة . ثم تولى القضاء مكان ابن جماعة ، ثم عزل وعاد
إلى جماعة . وكان قوى النفس بته على أرباب الدولة ، وهم يخضعون له ويمظفونه . وكان
إماماً في العربية والمعاني والبيان ، مشاركاً في الفقه والأصول ، عارفاً بالقراءات السبع .
وله تصانيف منها : شرح التسهيل ، وشرح الألفية ، وقطعة في التفسير ، وصل فيها
إلى آخر سورة آل عمران . وأهم هذه التصانيف شرحه الألفية . وقد أنلى هذا
الشرح على أولاد أستاذه جلال الدين القزويني فأنشئ القضاء في عصره ، وتأنق في هذا
الشرح ، وحاول جهده المستطاع أن يكون سهل الفهم قريب المأخذ ، حتى يقبل عليه
تلاميذه إقبالاً عظيماً . ومعنى ذلك أن جهده فيه جهد المعلم الحاذق الذي لا يسهيه من
السكرات إلا أن يكون مفهومًا من الطلاب . ومن ثم أتت شهرته ، وبقي يعتمد عليه
الطلاب في مماهذنا المصرية إلى اليوم .

(١) أنظر تاريخ ادبيات اللغة العربية لجورجي زيدان ج ٢ ص ١٤٣

علم القراءات

« وهو علم يبحث في صور نظام كلام الله تعالى ، من حيث وجوه الاختلافات المتواترة ، وهو يعتمد على العلوم العربية التي تعين على تحصيل هذه الملكة . وفائدة ذلك صون كلام الله تعالى من التغير والتحريف . وقد يبحث أيضاً في الاختلافات غير المتواترة مما وصل إلى حد الشهرة ^(١) . »

وقد كان لمصر شهرتها في هذا العلم ، وذلك منذ منتصف القرن الثاني للهجرة ؛ أي منذ عرفت مصر رجلاً من أبنائها هو :

ورشه

وهو عثمان بن سعيد بن عبد الله بن عمرو بن سليمان بن إبراهيم ، أبو سعيد ، وقيل أبو القاسم ، وقيل أبو عمرو القرشي القبطي المصري الملقب بورش . كان مولى آل الزبير ابن العوام . ولد بمصر سنة ١١٦ هـ . وأخذ القراءة عن نافع الذي كان عمر بن عبد العزيز بعث به إلى مصر ليعلم أهلها قراءة القرآن ؛ فعمل وكان من تلامذته ورش هذا . ونافع هو الذي لقبه بهذا اللقب ومعناه النياض . وقيل إن ورشاً روى الحروف السبعة (أي القراءات السبع) عن عبد الله بن عامر الكندي . وكان لورش اختيار خالف فيه نافعاً . وإلى ورش انتهت رئاسة الإقراء بالديار المصرية في زمانه ؛ وكان جيد القراءة ، حسن الصوت ؛ إذا قرأ بهمز ، ويمد ، ويشد ، ويبين الإعراب ، ولا يملأ سامعة ^(٢) . وتوفي ورش بمصر سنة ١٩٧ هـ عن سبع وثمانين سنة . وكثر بمصر أتباعه وتلاميذه ؛ وكان منهم أبو يعقوب الأزرق يوسف بن عمرو بن يسار المدني ثم المصري . ولزم استاذة مدة طويلة ، وخلفه في الإقراء بالديار المصرية ، وانفرد عنه بتمايظ الالامات وترقيق الراءات .

(١) انظر مفتاح السعادة — اهلش كبرى زادة ص ٣٤٧

(٢) انظر نهاية النهاية في طبقات القراء لابن الجزري ص ٢٤٠ — نفعه برجمه قرامس .

وبقي أهل مصر وبلاد المغرب لا يعرفون غير ورش، وأبى يعقوب الأزرق الذي توفي بمصر في حدود الأربعين ومائتين للهجرة .

ثم في القرن الرابع الهجري اشتهر من القراء : أبو بكر بن عبد الله بن مالك النعيمي المصري ؛ شيخ القراء في زمانه . وهو تلميذ أبى يعقوب الأزرق .

ومن اشتهروا بالقراءة أيضاً في هذا القرن أبو بكر الادفوي المصري . وقد مر ذكره في المفسرين ، وكان تلميذاً للنحوي اشتهر بمصر ، وسبقت الإشارة إليه أيضاً ؛ وهو أبو جعفر النحاس . وقد انفرد أبو بكر في قراءة نافع مع سبعة علم ، وبراعة فهم ، وصدق لهجة ، وتسكن من العربية ، وبصر بالمعاني . وهو صاحب كتاب « الاستغناء في علم القراءات » توفي سنة ٣٨٨ هـ . (١)

ثم في القرن الخامس الهجري اشتهر من القراء رجل يقال له أبو طاهر الأنصاري الأندلسي ثم المصري ؛ مصنف « العنوان في القراءات » . وعبد الرحمن بن أبى بكر ؛ صاحب كتاب « التجويد في القراءات » . واليه انتهت رئاسة الإقراء بالأسكندرية . قال سليمان بن عبد العزيز الأندلسي :

ما رأيت أحداً أعلم بالقراءات منه ، لا بالشرق ، ولا بالمغرب : قرأ النحوي على ابن بابشاذ الذي مر ذكره في النخلة ، وشرح مقدمته . وكان أستاذاً للسلفي الذي مر ذكره في المحدثين . ومات سنة ٥١٩ هـ .

وفي عصر الدولة الأيوبية اشتهر كثيرون في علم القراءات ، ومنهم :

اليسع بن حزم أبو يحيى الفافقي الأندلسي الجبلياني . رحل إلى المشرق ، فأقام بالأسكندرية ، ثم أتى مصر ، فأكرمه صلاح الدين الأيوبي ؛ وكان يجمع بين القراءة ، والحديث ، والعلم بالأنساب ، والتاريخ . وله في هذا العلم كتب .

ولم يعرف العصر الأيوبي في القراء أشهر من الإمام المعروف باسم :

الشاطبي

وهو القاسم بن فيزه (بكسر الفاء ، بعدها ياء ، ثم راء مشدودة مضمومة — ومضاف الحزب بلفظ عجم الأندلس) بن خلف بن أحمد أبو القاسم الشاطبي الوعيني (نسبة إلى ذي رعين ، ملك من ملوك اليمن — الضريير ، والدة سنة ٥٣٨ هـ بشاطبية من بلاد الأندلس . وقرأ ببلده القراءات . وكانت قراءة ورش قد انتقلت إليها . ثم رحل إلى بلنسية ، بالقرب من بلده فمضى ^(١) بها كتاب التفسير للداني من حفظه ، والقراءات على ابن هذيل ، وسمع منه الحديث ، وروى عن كثيرين . وقرأ كتاب سيبويه في النحو ، والكمال للبرد في الأدب ، وأدب السكاك لابن قتيبة . وقرأ كثيراً من كتب التفسير ثم رحل للحج فسمع من أبي طاهر السلفي بالإسكندرية .

ولما دخل مصر أكرمته القاضى الفاضل ، وعرف مقداره ، وأنزله بمدرسته التي بناها داخل القاهرة ، وجعله شيخها ، وعظمه تعظيماً كثيراً . وبهذه المدرسة نظم الشاطبي قصيدته اللامية والرائية في القراءات . وجلس للأقراء ، فقصده الخلاق من الأقطار . فلما فتح الملك الناصر صلاح الدين بيت المقدس توجه فزاره في سنة ٥٧٩ هـ . ثم رجع فأقام بالمدرسة الفاضلية يقرئ بها حتى مات .

وكان الشاطبي أعجوبة في الذكاء ، وكثير الفنون ، آية من آيات الله تعالى في القراءات ، حافظاً للحديث ، بصيراً بالهرمية ، إماماً في اللغة ، رأساً في الأدب ، مع الزهد والولاية ، والمعبادة ، والانقطاع ، والكشف ، شافعي المذهب ، مواظباً على السنة . قيل إنه ولد أعمى . ولقد حكى عنه أصحابه ، ومن كان يجتمع به عجائب ، وعظمه تعظيماً بالغاً ، حتى أقام أشد فيه الإمام الحافظ أبو شامة المقدسي — رحمه الله — من نظمه :

رأيت جماعة فضلاء فترما برؤية شيخ مصر الشاطبي
وكلموه يعظمه ويشي كعظيم الصحابة للنبي !

(١) المرض طريقه من طريق الشافعي ، إما أن يقرأ الشيخ فيها بنفسه ، وإما أن يسمع من غيره من يقرأ له ويوافق هو على القراءة .

وعصر ألف الشاطبي قصيدته الموسومة بالشاطبية — كما قلنا . وذكر أنه ابتداء أولها بالأندلس إلى قوله (جملت أبا جاد) ثم أكلها بالقاهرة . ومن وقف على قصيدته هذه علم مقدار ما أتاه الله في ذلك ؛ خصوصاً اللامية التي عجز البلغاء من هذه عن معارضتها . فإنه لا يعرف مقدارها إلا من نظم على متوالها ، وقابل بينها وبين ما نظم على طريقها . وورق هذا الكتاب من الشهرة والقبول ما لا أعلمه لكتاب غيره في هذا الفن . فأنتى لا أحسب أن بلداً من بلاد الإسلام يخلو منه . بل لأظن أن بيت طالب علم يخلو من نسخة منه . وموضوع هذا الكتاب هو القراءات السبع .

وتوفي الشاطبي في عشرين جمادى الآخرة سنة ٥٩٠ هـ بالقاهرة ، ودفن بمقبرة القاضي الفاضل ^(١) .

ومن قراء العصر الأيوبي أيضاً إمام اسمه تقي الدين ابن أبي الجود ، وهو أستاذ الإمام عبد الظاهر بن عبد الظاهر الملقب برشيد الدين . وكان الإمام عبد الظاهر هذا ضرباً ، وبرع في النحو ، وانتهت إليه رئاسة الإقراء بمصر . « وكان له جلالة ظاهرة ، وحرمة وافرة ، وخبرة تامة بوجوه القراءات » . وهو والد الكاتب المملوكي البليغ محي الدين بن عبد الظاهر . ومات سنة ٦٤٠ هـ .

وكان من تلامذة ابن أبي الجود إمام آخر اسمه كمال الدين الضرب ، وهو أبو الحسن علي الهاشمي المصري ، كان صديقاً للشاطبي ، وكان صهره أيضاً ، وكان رئيساً للإقراء في عصره . ومن تلامذته أيضاً إمام ثالث اسمه اسمعيل بن هبة الله بن علي المصري . ختم بموته أصحاب الشيخ ابن أبي الجود . ومات ابن هبة الله سنة ٩٨٠ هـ .
ثم في العصر المملوكي اشتهر من القراء :

الجزائدي — وهو تقي الدين يعقوب بن بدران بن منصور المصري المقوفي سنة ٦٨٨ هـ .

(١) هذه الترجمة مأخوذة من كتاب غاية النهاية في طبقات القراء لابن الجوزي رقم ٣٦٠٠ بحرفة بر حاء قاسر .

وابن الصواف - وهو يحيى بن أحمد بن عبد العزيز شرف الدين ابن الصواف الجذامي الاسكندراني . ولد سنة ٦٩٠ هـ ، وكان أستاذاً للإمام السبكي ، ومات سنة ٧٥٠ هـ . قالوا : وبموته نزل القراء درجة .

وتقى الدين بن الصائغ - وهو محمد بن أحمد بن عبد الخالق المصري شمس الدين . كان تلميذاً للسكال الضرير الذي مر ذكره ، وإليه رحل الطلاب من أقطار الأرض لانفراده بالقراءة دراية ورواية . وكان فقيهاً شافعيّاً مشاركاً في فنون كثيرة . وتوفي سنة ٧٢٥ هـ ؛ بالغاً من العمر أربعاً وتسعين سنة .

وربما كان آخر القراء بالديار المصرية في عصر المماليك البحرية هو :
المسقلاني - أبو الفتح محمد بن أحمد بن محمد المصري ؛ إمام جامع ابن طولون ، وتلميذ تقى الدين الصالح الذي مر ذكره . سمع الشاطبية على أستاذه هذا . وكان المسقلاني خاتمة أصحابه بالسماع . وتسكّثر الناس عليه حتى مات سنة ٧٩٣ هـ (١) .

والذي نلاحظه حتى الآن أن جميع من عرفوا بالقراءة من شيوخ مصر وأئمتها كان عليهم أن يخلّدوا طائفة كبيرة من العلوم ؛ لا يبلغ أحدهم في علم القراءة مبلغاً عظيماً حتى يلم بالتمام كما هيأ بها . وكان من أول هذه العلوم التي تشير إليها علم النحو أو العربية . ولهذا السبب وحده جعلنا القراءة مع النحو في فصل واحد من فصول هذا البحث . ولهذا السبب أيضاً اشتهر بالقراءات كل من اشتهر يومئذ بالنحو . ومنهم على سبيل المثال أبو حيان النحوي الأندلسي المتوفى سنة ٧٤٥ هـ ، وقد مر ذكره ، وتلنا في صفته إنه كان يحوى عصره والغزوة ومقرئه في وقت ما .

الفصل الخامس

اللغة

كان خلقاً بنا أن نتكلم عن معاجم اللغة عند الكلام عن الموسوعات التي ظهرت في العصر المملوكي . إذ الواقع أن المعاجم اللغوية التي ظهرت في ذلك العصر كانت إلى الموسوعة أو «دائرة المعارف» أدنى منها إلى المعجم بالمعنى الحقيقي لهذه الكلمة .

ونحن نعرف أن اللغة العربية كانت خليطاً من لهجات كثيرة ؛ كان النزاع بين القبائل يحول دون توحيدها ؛ وإن كان الجمع ، وإقامة الأشهر الحرم ، والأسواق الأدبية المعروفة ، وغير ذلك من العوامل التي خففت من حدة هذا الخلاف بين تلك اللهجات . ثم طرأ الفساد على اللغة العربية منذ الفتح الإسلامية ، وامتزاج الأمم الأجنبية بالأمة العربية . ولأنفس الإماء وما كُنَّ يتكلمنه من اللحن الذي دعا إليه الطبع نفسه حيناً ، والنظرف أحياناً . ومنذ يومئذ ظهرت الحاجة إلى جمع اللغة ، واعتمد العلماء في ذلك على طائفة من المصادر : أولها القرآن ، ويليه الحديث النبوي بعد الوثوق من صحة نسبته إلى النبي ، ثم الشعر ؛ على أن يقدم منه الشعر المنسوب إلى العصر الجاهلي وعصر صدر الإسلام . ثم يأتي مصدر رابع من مصادر جمع اللغة ؛ كانت له قوته وخطورته ؛ وهذا المصدر هو الصحراء . وإليها كان يرحل العلماء ، وفيها كانوا يخالطون الأغراب ؛ يسمعون كلامهم ، ويأكلون طعامهم ، ويسجلون كل ما يرونه هناك .

وقد احتذى علماء اللغة يومئذ حذو علماء الحديث ، فكانوا يهتمون مثلهم بالسند ، وكانوا يصنفون صنيعهم في تجميع بعض اللهجات ، وتمثيل بعضها الآخر وهكذا . ولكن سرعان ما وجد العلماء أنفسهم مضطرين بعد ذلك إلى التدول عن هذه الطريقة ، ومالوا إلى شيء من التبسيط . ومر جمع اللغة نفسها في مراحل :

في أولها — جمعت الألفاظ من هنا وهناك : فلفظ في المطر ، ولفظ في الذبات ؛ وسجلوا ذلك كله بترتيب السماع .

وفي الثانية — جمعت الكلمات المتعلقة بموضوع واحد في كتاب واحد .

وفي الثالثة — اهتمدى العلماء إلى فسكرة المعجم الذى يشمل كل ألفاظ العربية بقدر المستطاع . وقالوا إن أول من فسكر فى ذلك هو الخليل بن أحمد المتوفى سنة ١٨٠ هـ . وال خليل هو صاحب كتاب العين ؛ وقد جاء فى دائرة المعارف الإسلامية أنه اتبع فى ترتيب كتابه ما كان يسمعه علماء النحو فى اللغة السانكرية ؛ فقد كانوا يمدأون بحروف الخلق ، وينتهون بحروف الشقة ، فجذا جذوهم فى ذلك (١) .

وتوالت معاجم اللغة بعد هذا ، وسارت فى طريقها إلى التقدم شيئاً فشيئاً ، وظهر منها على الترتيب :

كتاب الجهرة لابن دريد المتوفى عام ٣٢١ هـ . وقد رتب كتابه على أحرف الهجاء ، مخالفاً فى ذلك طريقة الخليل ، وهى طريقة البدء بأحرف الخلق .

وكتاب التهذيب للأزهري المتوفى عام ٣٧٧ هـ . وقد ذهب لين Lane إلى أنه قاموس ممتاز جداً ، وترتيبه كترتيب كتاب العين . وقد خالف صاحبه العرب أنفسهم فى البادية زماناً طويلاً .

ثم كتاب الجمل لابن فارس المتوفى سنة ٣٩٠ هـ ؛ رتب على أحرف الهجاء ، وحصر فيه الألفاظ الغريبة بعد التثبت من صحتها .

ثم كتاب الصحاح للجوهري المتوفى سنة ٣٩٨ هـ . ولهذا القاموس الأخير أهمية خاصة ؛ لأن صاحبه رتب على أحرف الهجاء ، وراعى فى ذلك أواخر الكلمات بعد تجريدها من أحرف الزيادة . وتلك خطوة جديدة فى ترتيب المعجم ، أخذ العلماء يتبعونها فيما بعد ، وكان منهم علماء اللغة فى العصر المملوكى .

(١) انظر مادة الخليل بن أحمد دائرة المعارف الإسلامية

ثم كتاب المحكم لابن سيده الأندلسي المتوفى سنة ٤٥٨ هـ ؛ وذهب ابن Lane أيضاً إلى أنه أكبر عمل لغوي في حركة المعاجم ، منذ عصر الصحاح إلى عصر صاحب المزهري . وذلك لوفرة مادته ، وكثرة شواهدة ، ودقة ملاحظاته .

ولابن سيده كتاب آخر هو (المخصص) اتبع فيه منهجاً قديماً ، وأحيا به طريقة من طرق العلماء الأولى ؛ وهي طريقة ترتيب الكلمات بحسب الموضوعات ؛ فجزء من كتابه في موضوع الإنسان ، وجزء في موضوع النبات ، وجزء في موضوع الحيوان وهكذا . ثم كتاب الأساس للزمخشري المتوفى عام ٥٣١ هـ . والزمخشري من رجال البلاغة ؛ فجهاد كتابه مرتباً كالاعتداد على أحرف الحجة ، معنياً بذكر المعنى الحقيقي للكلمة ؛ والمعنى الجازي أو البلاغي لها . ولهذا الطريقة الأخيرة فضل في تلوين الكتاب بهذا اللون الذي أشاع في كلمات اللغة نوعاً من الحياة لا سبيل إلى إنكاره .

ثم كتاب المغرب المطرزي ؛ والمطرزي فقيه حنفي نحوي خوارزمي ، تحدث في كتابه عن الألفاظ التي يستعملها الفقهاء من القريب ، ولم يكتف بذلك حتى أورد في معجمه كثيراً من الألفاظ العربية ، وبخاصة ما نقل منها عن الفارسية . وشيء آخر امتاز به المطرزي كذلك ؛ هو حرصه على الترجمة لمن يذكرهم من الأعلام في معجمه .

ثم كتاب العباب للصقاني المتوفى سنة ٦٩٠ هـ . ولقد ذهب ابن Lane كذلك إلى اعتباره أكبر قاموس ألف منذ عهد الصحاح إلى عصر صاحب المزهري ؛ وذلك باستثناء المحكم . غير أن صاحبه لم يقدر له أن يتمه ، فوقف فيه عند مادة (بكم) . وتندر الناس عليه في هذا ، فقال قائلهم إذ ذاك :

إن الصقاني الذي حاز العلوم والحكم

كان قصاوى أمره أن انتهى إلى بكم !

ثم أتى علماء اللغة في عصر المماليك ، وكانت مهمتهم الجمع والتنسيق ، ونشطوا في هذا العمل نشاطاً عظيماً ، وكانوا مدفوعين إليه بشعور غريب سيطر على نفوس المسلمين بعد

سقوط بغداد على أيدي التتار ، وعيشهم بالثراث العربي هناك . فنهض العلماء لتجديد هذا الثراث ، وشجعهم سلاطين المماليك بقوة وإخلاص . وكان من أشهر أصحاب المعاجم التي ظهرت إذ ذاك رجلا ن أولها :

الفيروزبادي

وهو محمد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب بن محمد بن إبراهيم الفيروزبادي الشيرازي ، ولد بفيروز آباد من قرى شيراز ، وحفظ القرآن وهو ابن سبع سنوات . ثم انتقل إلى شيراز وهو ابن ثمان ، وأخذ من علمها ؛ ثم رحل إلى العراق ، فدخل واسط وبغداد ، وأخذ عن قاضيه وعن غيره ؛ وتعلم الفقه ، ومنز فيه إلى حد بعيد ، ثم دخل الشام ، فسمع بها من الخطباء ، وابن القيم ، والفتي بالسبكي ، وابن نباته ، والشيخ خليل المالكي . وظهرت فضائله ، وكثر الآخذون عنه . ثم أتى مصر فدخل القاهرة . وانتقل إلى بلاد الروم ، واتصل بخدمة السلطان مراد خان ، ونال عنده حظوة وجاها ، وأعطاه السلطان مالا جزيلا . وقيل إنه أخذ كذلك من الأمير تيمور خان خمسة آلاف دينار . وكان الفيروزبادي يقول : ما كنت أنام حتى أحفظ عاتق سطر . وكان لا يرحل من جهة إلى جهة إلا وفي متاعه عدة أحمال من الكتب .

ثم دخل الرجل زبيد عام ٥٧٩٩هـ ، وتلقاهما الأشرف اسمعيل ، وبالغ في إكرامه ، وصرف له ألف دينار . وتولى قضاء اليمن كله ، واستمر بزيده عشر بن سنة . ثم قدم مكة ، وأقام بالمدينة المنورة ، وبالطائف . وكان لا ينزل ببلداً إلا خطب فيها بإكرام أهلها وعظمائها وحكامها .

وصنف الفيروزبادي كتباً كثيرة قيل إنها أربعمائة مصنفاً . وتوفي قاضياً بزبيد ؛ وذلك عام ستة عشر أو سبعة عشر وثمانمائة للهجرة .

وكان من أجل ما صنف الفيروز يادى كتابه :

القاموس المحيط

وهو مختصر كتاب كان قد ألفه فى اللغة سماه « اللامع المعلم المعجبات الجامع بين الحكم والعباب » وقد ضاع هذا الكتاب ونسى الناس أمره ، وبقى هذا المختصر الذى سماه القاموس المحيط ، وتداوله الناس جميعاً ، وما زال بأيديهم إلى اليوم .
وتعرض الناس لنقد هذا المعجم الكبير ، وكتبوا فى ذلك طائفة كبيرة من الكتب منها :
ابتهاج النفوس بذكر مناقب القاموس ، والدر الثمين فى أغلاط القاموس المحيط ،
والجاسوس على القاموس النخ .

والقاموس المحيط مرتب على أحرف الهجاء . والقاعدة فى ترتيبه أنه جعل أول الكلمة بعد تجزئتها باباً ، وآخرها فصلاً ، على نحو ما هو معروف لدى العارفين بهذا المعجم .
وأهمية القاموس ترجع إلى اختصاره مع إلمامه فى الوقت نفسه بستين ألف مادة من مواد اللغة ؛ مما اضطر مؤلفه إلى استخدام طرق خاصة تعينه على بلوغ غايته من الاختصار والإحاطة معاً . من ذلك أنه استخدم خمسة رموز وهى : (الجيم) رمزاً للجمع و (العين) رمزاً للموضع ، و (الميم) للفظ المعروف و (الهاء) للقراءة ، و (الدال) للبلد ؛ وهكذا .
ومن أساليب اختصاره فى تصنيف القاموس أنه لا يذكر المؤنث بعد المذكر ، بل يقول : وهى بهاء . ومنها أنه إذا ذكر المصدر مجرداً ، أو الفعل الماضى وحده كان معنى ذلك أن مضارعه بالضم ؛ مثل كتب يكتب . وإذا ذكر الماضى وأتبعه بذكر المضارع ؛ فالمضارع كيقضرب ، ما لم يمنع منه مانع .

ومنها أى من أساليب الاختصار أن كل كلمة عراها عن الضبط أوها مفتوح وثانيتها ساكنة ، وإن كان الثانى مفتوحاً قال (بالتجريك) . واستثنى من هذه القاعدة ما اشتهر بغير الفتح اشتهاراً واضحاً ؛ مثال ذلك ما كان على وزن فعالة بكسر الفاء من مصادر

الحرف ؛ كتجارة ، وزراعة وكهانة ؛ إلى آخر هذه القواعد التي التزمها في كتابه ، واضطره إليها اختصاره ، ويمكن الرجوع إليها في مقدمة هذا الكتاب وشاع القاموس المحيط وذاع أمره بين الناس ، وتداولته أيديهم بالإستعمال ، حتى كاد ينسيهم الصحاح للجوهري . ومع ذلك لم يسلم صاحبه — كما قلنا — من الانتقاد .

من ذلك أنه أهمل كثيراً من مواد اللغة العربية ، حتى ليصادف القارئ العاطفا كثرة في الشعر الجاهلي . فإذا أحب الرجوع فيها إلى القاموس لم يظفر بما يريد . وذهب صاحب الجاسوس إلى أن الفيروز بادى نقل كثيراً من الكتب ، وجاء ما نقله في بعض الأحيان موصوفاً بالغموض والإيهام ، وضرب على ذلك الأمثال .

ثم إن المحققين من اللغويين دأبوا على أن ينهوا في مصنفاتهم على الفصيح ، وغير الفصيح ، وهلى الغريب ، والحوشى ، والمتروك ، والمعل ، والمذموم الخ ودرجوا كذلك على أن يذكروا أسماء من ينقلون عنهم . أما صاحب القاموس فقد صرفته خطة الاختصار التي انتهجها في كتابه عن كل ذلك . ومن عيوب القاموس خلط الأعمال الثلاثية ، والرباعية والخامسة ، والسادسية ، وخلط مشتقاتها كذلك . فربما رأينا الفعل الخماسي والسادسي قبل الثلاثي والرباعي ، وربما رأينا أحد معاني الفعل في أول المادة ، وبقية المعاني في نهايتها ، ولا بد لكى تعرف معنى لمادة لغوية أن تقرأ المادة من أولها إلى آخرها .

ثم من عيوب القاموس أنه يعرف لفظة بلفظة ، دون أن يذكر الفرق بينهما ، وذلك من حيث المعنى ، أو من حيث اللزوم والتمدية الخ . فالوجل هو الخوف عند صاحب القاموس ؛ مع أن وجل تتمدى بمن ، وخاف تتمدى بنفسها ، وهكذا .

ثم أن صاحب القاموس يورد المصدر دون أن يذكر الفعل ، فيوهم أنه اسم جامد ، ويذكر الفعل دون أن يذكر المصدر ، وقد يبدأ المادة بذكر الفاعل ، أو المفعول ، أو الصفة المشبهة ، أو اسم المكان ، أو الآلة ، بدلا من الابتداء بالفعل ثم بالمصدر ، ثم

بغيره على ترتيب واضح ، وخطة مفهومة ، ونظام معروف يريح القارى ، ويعطيه طلبته في أقصر وقت ممكن .

ابن منظور

أبو الفضل محمد بن مكرم بن علي الأفريقى المصرى ؛ جمال الدين ، ويعرف بابن منظور . ولد سنة ٦٣٠ هـ ، وتوفى بالقاهرة سنة ٧١١ هـ .
وكان صدرأ رئيساً فاضلاً فى الأدب ، مليح الإنشاء ، عارفاً بالنحو والكتابة ؛ وخدم بديوان الإنشاء بمصر مدة طويلة ، وولى قضاء طرابلس مدة أيضاً ؛ ثم عاد إلى مصر ، وكانت إقامته بها حتى مات .

ويقال إنه ترك بخطه نحواً من خمسمائة مجلد ؛ وقد عمى فى آخر عمره .
ومن تأليفه كتاب بهذا العنوان : (انثار الأزهار فى الليل والنهار ، وطيب أوقات الأصائل والأسحار ، ومائر مايشتمل عليه الفلك الدوار) .
وهو كتاب فى الأدب ، فيه طائفة مختارة من الشعر والنثر ؛ جعلها فى عشرة أبواب ؛ فباب فى أوصاف الليل ، و باب فى الاصطباح ، و باب فى الحلال على اختلاف أشكاله وهكذا . وإذا ذكر شيئاً عرفه ، وأورد طبائعه ؛ فهو جامع بين الفكاكة والعلم ^(١) . ومنها أى من تأليفه :

(سرور النفس بمدارك الحواس الخمس) : يشتمل على النظر فى المحسوسات كلها ، وهو فى الأصل تأليف شرف الدين التيفاشى المتوفى سنة ٦٥١ هـ من علماء الطبيعة ؛ ثم وقف عليه ابن منظور ، وهدبه ، وذكر فى المقدمة :
أنه كان وهو طفل يرى أباه يعجب بهذا الكتاب ، فلما توفى أبوه سنة ٦٤٥ هـ طلب الكتاب ، حتى وقف على نسخة منه بعد الجهد ؛ فراها فاسدة مختلفة فذهبها ، وسمى

(١) وهو مطبوع فى الاسكندرية سنة ١٢٩٨ . انظر تاريخ ادبيات اللغة لجورجى زيدان ج ٣ ص ١٤٢

جزءان : كل منهما عشرة أبواب . فالأول موضوعه الليل والنهار ، والاصطباح ، والهلل ، والفجر ، والنسيم في السحر ، وتغريد الطيور في السحر ، وصفات الشمس عند طلوعها إلى مغربها ، والكسوف ، والكواكب النخ . والثاني موضوعه الفصول الأربعة ، ودلائل المطر ، والصحو ، والبرق ، وحنين العرب إلى أوطانهم ، وهالة القمر ، وقوس قزح ، والسحاب ، والأنواء ، والرياح ، والأعصار النخ .

ومن كتب ابن منظور كذلك :

لطائف الذخيرة . وهو مختصر لكتاب الذخيرة لابن بسام ومختصر تاريخ دمشق لابن عساكر . ومختصر تاريخ بغداد للسمافي . ومختصر مفردات ابن البيطار .^(١) غير أن الكتاب الذي أنفق فيه ابن منظور جل جهده ، أو الكتاب الذي خلده ذكره هو معجمه الذي اشتهر باسم :

لسان العرب

وهو معجم واسع المادة ، عظيم القدر ، جمع فيه مؤلفه بين كتب ستة وهي : كتاب التهذيب للأزهري ، والصحاح للجوهري ، وحواشي ابن بري عليه ، والحكم لابن سيده ، والمخصص له ، والنهاية لابن الأثير .

وبلغت مواد معجمه ثمانين ألفاً . وبذلك أصبح معجمه من أكبر المعاجم التي وصلت إليها .

وأصبحت المسادة التي تملأ صفحة واحدة في المحيط تملأ — على الأقل — أربع صفحات في اللسان .

وقد أشار ابن منظور في مقدمة معجمه إلى أنه اطلع على أكثر المعاجم التي

ألفت إلى عصره ؛ ولكنه مع شدة إعجابه بها ، وثمائه عليها ، كان يجد في كل واحد منها نقصاً ؛ إما من ناحية الجمع ، أو من ناحية النظام أو الوضع ، غير أن ضبعة العصر الذي عاش فيه ابن منظور — وهو عصر الماليك — نضجت على كتابه (اللسان) . وأمل أول ما يمتاز به العصر المملوكي — كما نعرف — ميله إلى تصنيف الموسوعات . ولذا رأينا ابن منظور يتوسع في شرح المادة اللغوية ، ويستطرد على عادة أصحاب الموسوعات إلى ذكر أشياء ربما كانت بعيدة عن المادة اللغوية . ومن ثم جاء كتابه كتاب لغة ونحو ، وصرف وفقه ، وأدب ، وأخبار ، وشرح للحديث الشريف ، وتفسير القرآن الكريم الخ «فصدي على المثال — كما يقول هو في مقدمة اللسان — «إن من الحسن لشقوة» .

ولاشك أن لهذه الطريقة مزاياها ، ولها كذلك مساوئها . فمن ذلك أن الباحث عن لفظ من الألفاظ العربية لا يصل إلى المعنى الذي يريده بسرعة ؛ ويضطر في كثير من الأحيان أن يقضى وقتاً طويلاً جداً في قراءة مادة كاملة ليصل منها إلى المعنى المراد^(١) .

وليس يفض ذلك من شأن اللسان ؛ فإن من أكبر مزاياه في الواقع ترتيب المعاني الكثيرة للمادة الواحدة ، والفصل بين الحسنى من هذه المعاني وبين المساذى منها ؛ ثم استقصاء هذه المعاني استقصاء عجيبياً يستفدها من أولها إلى آخرها . ويعتبر اللسان من المراجع الهامة للكشف ، إما عن الأمثال العامة ، وإما عن الشواهد أو الأشعار الصعبة ، وإما عن الأراجيز ؛ بحيث يمكن الحصول على مجموعة كبيرة من أراجيز رؤبة والعجاج وأمثالهما بعمل فهرمت لهذه الأراجيز ، وذلك باستخراجها من اللسان وحده .

* * *

ومهما يكن من أمر هذه المعاجم اللغوية ، فمن الحق علينا أن نعترف لأصحابها بأنهم بذلوا جهوداً عنيفة في جمعها ، وتصنيفها ، وترتيبها ، وتنسيقها . ومن حقنا — في

(١) عمل اسماعيل الصاوي على ترتيب اللسان ترتيباً حديثاً ، وأصدر منه — حتى الآن — خمسة أجزاء .

نفس الوقت — أن نأخذ عليهم أسوأ تتلخص كلها في أنهم لم يفسكروا في النظر إلى ألفاظ اللغة العربية من زاوية تاريخية ، كأن يعرضوا علينا اللغة عرضاً تاريخياً ، أو ينظروا إليها نظرة حيوية . فما اللغة إلا كشجرة ذات أوراق ؛ تسقط بعض أوراقها في الخريف ، لتثبت مكانها أوراق أخرى في الربيع . ومعنى ذلك أن اللغة كأن حي ، ينمو ويتطور ، ويتكيف بظروف الزمن ، وتقدم الحضارة . فملى أصحاب اللغة أن يسجلوا لنا ذلك كله في معاجمهم ، فيشيروا إلى الألفاظ التي ماتت ، أو كادت تموت ، وينهوا إلى الألفاظ التي استحدثتها الناس ، أو أوجدتها الحضارة وهكذا .

أما أن أصحاب اللغة يقفون في جمعهم اللغوي عند أواخر العصر الأموي ، وأوائل العصر العباسي ، لا يتجاوزونها إلى عصور الحضارة والرقى ، فذلك هو الظلم بعينه للغة كاللغة العربية ؛ فيها استعداد للنمو ، وطواعية كبيرة للتطور ، وقدرة بالغة على تكيف نفسها بحسب الظروف المحيطة بها .

أجل — من حق أصحاب المعاجم أن يمنوا كل العناية بتسجيل لغة البادية . ولكن من الواجب عليهم أن يسجلوا — إلى جانب ذلك — لغة المدينة ، أو لغة الحضارة الجديدة ، وأن يفتحوا بذلك الباب على مصراعيه لمن يأتي بعدهم من أصحاب المعاجم ، ليصنعوا صنيعهم ، ويضيفوا إلى اللغة ، ما لم يكن فيها من قبل ، ويعترفوا بميلاد الألفاظ الجديدة بعد صقلها صقلاً عربياً صحيحاً . وبدون هذا يحكمون على اللغة العربية بالقضاء ، ويدنونها وأدأ لا يستطيعون أن يتحملوا وزره . ولعل ذلك ما فطن إليه عصرنا الحديث ؛ ومن أجله أنشئ مجمع اللغة العربية بالقاهرة ، والمجمع العربي بدمشق (١) .

(١) من مصادر هذا الفصل عدا ما ذكرنا :

ضحي الإسلام للإستاذ أحمد أمين ، ومجمع الأديب لياقوت ، وخزن المحاضرة لسيوطي ، وندوة لين Lane لقاموسه ، وإعجام الأعلام للإستاذ محمد مصطفى .

الفصل السادس

البلاغة

الأمر في البلاغة كالأمر في النحو . فقد فرغ الباحثون في البلاغة من أن الذي دعا إليها أولاً هو القرآن الكريم ، أو هو الرغبة الملحة عند المسلمين في تقديره على أنه المعجزة التي صحت بها نبوة الرسول العظيم . ومن ثم صارت معرفة البلاغة « أمراً دينياً » كلامياً ، يقرر حجة الله في عقول المتكلمين ، كما يقول عمرو بن عبيد في القرن الثاني للهجرة^(١) . ومعنى ذلك أن علم البلاغة أصبح أمراً يتصل بالدين ؛ كما أصبح البحث فيها مما يعنى به أهل الجدل ، والأصول ، والفقه ، والتفسير ، وغيرهم من المشتغلين بالشعر والخطابة ، والرواية .

والحق لقد عنى هؤلاء جميعاً بالبلاغة ، ووجدنا كل طائفة منهم تطل عليها من نافذة غير نافذة الأخرى ، وتأثر بها أو تؤثر فيها بطريقة غير طريقتها . وبدأ ظل ذلك كله واضحاً في نتائجهم الفكرى أو الأدبى . وكان من الأهداف التي يرمى إليها كل أولئك من درس البلاغة معرفة الكلام الجيد ، ما شروطه ؟ وما صفاته ؟ وكيف يمكن التمييز بينه وبين الكلام الردى ؟ وهل يمكن أن يجنى الناس من وراء هذا الدرس قدرة على تأليف النظم أو النثر ؟

ونحن نعلم أن الثقافة الإسلامية — إلى الوقت الذى نشأت فيه الحاجة إلى درس البلاغة — كانت تتألف من عناصر أجنبية ، منها عنصر الفلسفة . وكان لهذا العنصر أثر في علم الكلام وفي نواح أخرى كذلك ؛ منها البلاغة . ومن ثم صح ما قيل من أن البلاغة العربية نشأت في أحضان الفلسفة الإسلامية .

(١) الجاحظ البيان والتبيين ج ١ ص ٩١ طبعة المندوبى

وكان من نتيجة ذلك أن تأثرت البلاغة في أول أمرها بالنزعة الفلسفية ، واستمر التأثير بها إلى القرن الثامن الهجري على الأقل .

« ففي دور نشأتها وتكوينها نرى من رجالها سهل بن هارون المتوفى سنة ٢٢٠ هـ كان حكيمًا تعاطى الفلسفة ، وأبا عثمان الجاحظ المتوفى سنة ٢٥٥ هـ كان رأس فرقة من فرق المعتزلة ، وقدامة بن جعفر المتوفى في أوائل القرن الرابع كان أحد الفلاسفة . ثم نخطو إلى دور آخر من أدوار تطور البلاغة فنرى عبد القاهر الجرجاني المتوفى سنة ٤٧١ هـ كان متكلمًا على مذهب الأشاعرة ، والزمخشري المتوفى سنة ٥٣٨ هـ كان متكلمًا معتزليًا قريبًا في مذهبه ، وأبا يعقوب يوسف السكاكي المتوفى سنة ٦٢٦ هـ له نصيب وافر من علم الكلام . ثم يأتي دور التلخيص والشرح فنرى من رجاله العضد الإيجي ^(١) المتوفى سنة ٧٥٦ هـ كان إمامًا في المقولات . وسعد الدين التفتازاني المتوفى سنة ٧٩٢ هـ كان متكلمًا منطقيًا ، والسيد الشريف الجرجاني المتوفى سنة ٨٦٦ هـ كان نظرًا فارسًا في البحث والجدل النخ ^(٢) .

ونظر الباحثون منذ القدم في أمر أولئك البلاغيين الذين مر ذكرهم ، فإذا هم جميعًا قد نشأوا في بيئة من بيئات الشرق البعيد ، ونعني بها إيران ، وفارس ، وسمرقند ، وما حولها ؛ ولم ينشأوا في بيئة من بيئات الشرق القريب ، كمصر ، والشام ، والعراق ، وما حولها ، ولا في بيئة بعيدة عن ذلك كله ، كبلاد المغرب والأندلس . فدلهم ذلك على أن هناك فرقًا في فهم البلاغة بين البيئتين الأوليين على الأقل : فأولاهما ؛ وهي بيئة الشرق البعيد تفهم البلاغة فهمًا أدنى إلى العلم والفلسفة . والثانية ؛ وهي بيئة الشرق القريب ومهما بلاد المغرب تفهم البلاغة على وجه آخر مخالف للوجه الأول . ومهما يكن من أمر ، فالذي يعنينا هو فهم المصريين للبلاغة . وقد عرفنا أنهم يفهمونها بطريقة أدبية لا فلسفية . فما السبب في ذلك ؟

(١) نسبة إلى إيج بلدة في الشمال الشرقي من إيران .

(٢) مختصر عبارة الاستاذ أمين الخولي ؛ ضمن محاضرة له بالجمعية الجغرافية الملكية بالقاهرة بعنوان البلاغة العربية وأثر الفلسفة فيها من ٥٠٤ .

سببه فيما قال أحدهم ؛ وهو بهاء الدين السبكي المتوفى سنة ٧٧٣ هـ « أنهم مستفنون عن ذلك بما طبعهم الله تعالى عليه من الذوق السليم ، والفهم المستقيم ، والأذهان التي هي أرق من النسيم ، وألطف من ماء الحياة في الحيا الوسيم النخ » (١) ومعنى هذا أن درس البلاغة العربية كان على مذهبين :

أولهما — البلاغة على طريقة المعجم ، وأهل الفلسفة .

وثانيهما — البلاغة على الطريقة السهلة ؛ وهي طريقة العرب من لاصلة طم بالفلسفة . وقد أدرك القدماء أنفسهم هذين المذهبين ، وانقسموا في درس البلاغة العربية هذين القسمين ، واقتضوا أحدهم ؛ وهو السيوطي بأنه إنما درس البلاغة على المذهب الثاني ؛ فقال عن نفسه : « ورزقت التبصر في سبعة علوم : التفسير ، والحديث ، والفقه ، والنحو والمعاني ، والبيان ، والبديع ، على طريقة العرب والبلغاء ، لا على طريقة المعجم وأهل الفلسفة » (٢) .

ونقل السيوطي أيضا عن شيخه محمد الكافيجي أنه قال « والسيد الشريف — يريد الجرجاني الذي مر ذكره — وقطب الدين الرازي لم يذوقا علم العربية ، بل كانا حكيمةين » (٣) وامتازت الطريقة الأولى — وهي الطريقة الفلسفية الكلامية — بحيلها إلى استخدام المصطلحات البلاغية ، واصطناع التقسيمات العلمية ، والتعاريف المنطقية ، مع إقلالها إقلالاً يلفت النظر من إيراد الشواهد الأدبية ، أو الأمثلة التي توضح أضرب البلاغة الثلاثة المعروفة .

وامتازت الطريقة الثانية بالإقلال من القواعد ، والإكثار إلى حد السرف من

(١) وهي عبارة استشهد بها كذلك الأستاذ أمين الخولي في محاضرة أخرى له ، عنوانها « البلاغة في مصر » . انظر مجلة كلية الآداب ، المجلد الثاني ، الجزء الأول .

(٢) السيوطي ، حسن المحاضرة ج ١ ص ١٤١

(٣) انظر طاش كبرى زادة ، مفتاح السعادة ج ١ ص ١٦٧

الأمثلة والشواهد . وفي ذلك ما يدل على أن هذه المدرسة كانت تعتمد اعتياداً واضحاً على الذوق .

وتلاميذ المدرسة الأخيرة كثيرون منهم :

ابن سنان الخفاجي في القرن الخامس ، وضياء الدين بن الأثير ، وزكي الدين بن أبي الأصم ، وعبد الرحمن بن شيبث في القرن السابع ، وشهاب الدين الحلبي ، وبيهاء الدين السبكي في القرن الثامن . وذلك حتى نصل إلى عبد الرحيم بن احمد العباسي صاحب كتاب شرح شواهد التلخيص ، المسمى (معاهد التنصيص) في القرن الحادي عشر .

والناظر في تلاميذ هذه المدرسة الأخيرة يرى أنهم مصريون ، أو لهم بمصر صلة ليس إلى إنسكارها من سبيل . والكتب البلاغة التي ألفها هؤلاء جميعاً تحمل طابع المذهب الأدبي ، الذي يصح منذ الآن أن نسميه «بالمذهب المصري» .

من أجل هذا عنيت المدرسة الأولى عناية كبرى بعلمي البيان والمعاني ، بينما عنيت المدرسة الثانية عناية أشد بعلم البديع خاصة . ذلك أن هذا العلم الأخير يبحث في الزينة اللفظية . والبحث في الزينة اللفظية لا يحتاج إلى درس طويل ، أو تعمق في التفكير .

واشترك المغاربة مع المصريين في هذه الصفة . قال ابن خلدون : «وبالحجة فالمشاركة على هذا الفن — يريد علم البيان — أقوم من المغاربة . وسببه — والله أعلم — أنه كمال في العلوم اللسانية . والصفات السكالية توجد في العمران . والمشرق أوفر عمراناً من المغرب . أو نقول لعناية العجم به — وهو معظم أهل المشرق ، كما في تفسير الزمخشري ، وهو كله مبني على هذا الفن . وإنما اختص أهل المغرب من أصدافه بعلم البديع خاصة بوجوه من جملة علوم الأدب الشعرية ، ورتبوا له ألقاباً ، وعددوا أبواباً ، ونوعوا أنواعاً ، وزعموا أنهم أحصوها من لسان العرب . وإنما جعلهم على ذلك الولوع بتزيين الألفاظ ، وأن علم البديع سهل المأخذ ، وصعبت عليهم ما أخذ البلاغة والبيان ، لدقة أنظارها ، وغوض معانيها فتجافوا عنها» (١) .

(١) مقدمة ابن خلدون ص ٥٠٧

ونحن نوافق ابن خلدون في العلة الأخيرة من هاتين العلتين اللتين من أجلهما أنصرف
المغاربة عن المعاني والبيان ، وأقبلوا على البديع بوجه خاص . ونحن — وإن كنا لا
نفرض من قيمة العلة الأولى ، ولا نقتل من أهميتها ، ونعني بها علة العمران — إلا أننا
نرى أن البديع وليد حضارة مادية ، كالحضارة التي تمتع بها المصريون ، وليس
وليدها بدو فطرية ، كالبداوة التي وصفت بها بلاد المغرب في عبارة ابن خلدون .
وآية ذلك أننا لا نعلم من أهل المغرب من اشتغل بالبديع كابن رشيق المتوفى سنة
٤٦٣ هـ . وقد أحصى الباحثون أنواع البديع التي عرفها ابن رشيق هذا — إلى
وقته — فلم تزد على سبعة وثلاثين ضرباً^(١)؛ هي أقصى ما وصل إليه المغاربة من أنواع
الزينة في الحقيقة .

أما المصريون فسنرى أنهم مضوا قدماً في تأليف البديع حتى وصل به أحدهم —
في القرن السابع الهجري — وهو زكي الدين بن أبي الإصبع إلى تسعين نوعاً .
ومهما يكن من شيء فيحسن بنا أن نعرض لبعض شخصيات هامة في البلاغة العربية
المصرية في القرون التي نؤرخ لها ، نترجم لأصحابها ، ونشير إلى كتبهم ، ونعترف
الذوق المصري في هذه الكتب ، أو نقف على تصور المصريين البلاغة من ثنايا هذه
الكتب . وهذا وذلك يفيدنا من وجهين .
أولها — وصف الحركة البلاغية في مصر في ذلك الوقت .

وثانيهما — معرفة المثل البلاغية التي وضعها البلاغيون المصريون في عقولهم ،
وتطلع إليها أديباؤهم ، وحرصوا على أن تأتي آثارهم الأدبية — على اختلافها — محققة
لهذه المثل .

وسنختار من رجال البلاغة في ذلك العصر ثلاثة وهم :

(١) انظر شرح بديعية صفي الدين الحلي — المقدمة . وانظر كذلك في مقدمة (تحوير التعبير)
لابن أبي الإصبع .

ضياء الدين بن الأثير ، وعبد الرحيم بن علي بن شيث ، وزكي الدين بن أبي الإصبع :

ضياء الدين بن الأثير

أبو الفتح نصر الله بن أبي السكرم محمد الشيباني المعروف بابن الأثير الجزري ، نسبة إلى جزيرة ابن عمر ، لأنه ولد فيها .

وأشهر أبناء الأثير ثلاثة ؛ كل منهم عُرِفَ بفن من الفنون :

أولهم — مجد الدين الذي اشتهر بالحديث ، وتوفي سنة ٦٠٦ هـ .

وثانيهم — عز الدين الذي اشتهر بالتاريخ ، وتوفي سنة ٦٣٠ هـ .

والثالث والأخير — ضياء الدين ، لقوى أديب . وتوفي سنة ٦٣٧ هـ .

وتعلم ضياء الدين بالموصل . واتصل بخدمة صلاح الدين الأيوبي سنة ٧٨٥ هـ بوساطة القاضي الفاضل ، ثم وزر لابنه الملك الأفضل . غير أن ضياء الدين أخفق في الميدان السيامي بدمشق إخفاقا لا يعادله غير نجاح القاضي الفاضل في هذا الميدان بمصر . ثم أخذت دمشق من الملك الأفضل ، وانتقل منها إلى صرخد ، وكان ضياء الدين قد أساء معايشرة الدمشقيين ، فهموا بقتله ، فأخرجوه الحاجب مستخفيا في صندوق مقفل عليه . وضاق الناس به ذرعا حتى هجاهم بقوله :

مَتَى أَرَى وَزَرَكَ وَمَالَهُ مِنْ وَزَرٍ

يَقْلَعُهُ اللَّهُ فَمَا أَوَانَ قَلْعَ الْجَزَرِ !

ثم سار ضياء الدين إلى مصر ، وكان بها الأفضل نائبا عن ابن أخيه الملك المنصور . ثم خرج الأفضل من مصر ، فلم يخرج ضياء الدين معه ، لأنه خاف على نفسه من جماعة كانوا يقصدونه ، وإنما خرج يومئذ من مصر مستخفيا . وله في كيفية خروجه على هذه الصورة رسالة طويلة ، شرح فيها حاله ؛ وهي موجودة ضمن رسائله . ثم اتصل ضياء

الدين بخدمة الملك الظاهر غازي بحلب ، ثم سافر إلى الموصل ، فإربل ، فسنجار ، ثم عاد إلى الموصل ثانية ، حيث التحق بخدمة صاحبها ناصر الدين محمود . وتوفي ببغداد عام ٦٣٧ هـ . (١)

نلك ترجمة وجيزة لحياة ابن الأثير . ومنها نعلم كيف أنها كانت حياة مضطربة ، وأنه كان غير موفق على الأقل من الناحية السياسية . وربما كان مرد هذا كله إلى خلقه وطبيعته قبل كل شيء . فقد كان هذا الرجل معقداً ملتوياً شديد الحب لنفسه ، والايثار لها ، بحيث تعرض لدم الناس له في عصره ، وبعد عصره ، من أجل هذا الخلق ، ورغم الاضطراب الذي ساد حياة ابن الأثير ، فقد خلف لنا طائفة من الآثار الأدبية ، لم نزل ننتفع ببعضها إلى اليوم . ومنها :

كتاب الوشى المرقوم في حل المنظوم . رتب على مقدمة وثلاثة فصول : الأول في حل الشعر . والثاني في حل آيات القرآن . والثالث في حل الأحاديث النبوية . وكتاب الجامع الكبير في صناعة المنظوم والنثر ، وكتاب البرهان في علم البيان ، ورسالة الأزهار (٢) . غير أن أشهر الكتب التي خلفها ابن الأثير كتابه :

المثل السائر في أدب الكاتب والساعر :

بناه على مقدمة ومقالتين . فالمقدمة موضوعها علم البيان . والمقالة الأولى موضوعها الصناعة اللفظية . والثانية موضوعها الصناعة المعنوية .

يقول علماء البيان : « إن المثل السائر للنظم والنثر بمنزلة أصول الفقه لاستنباط أدلة الأحكام ؛ إذ أتى فيه بما لم يسبقه أحد إليه » . ومن ثم كان معجبا بنفسه ، كما يتضح لكل من يطالع مقدمة كتابه المذكور (٣) .

(١) راجع ترجمته في ابن خلكان ج ٢ ص ١٥٨

(٢) جورجى زيدان تاريخ أدبيات اللغة العربية ج ٣ ص ٥١ .

(٣) كشف الظنون ج ١ ص ٣٧٥

والحقيقة أن قارىء المثل السائر — بصرف النظر عن شدة إعجاب صاحبه بنفسه ، وحفده على غيره — يحس بعد الفراغ من قراءته إرهاقا شديدا فيما نسميه الآن « بالحاسة الأدبية » ؛ ويحس بزيادة وتحسين في « الذوق الأدبي » . وينهض كل هذا دليلا على صحة ما قلناه من أن المصيريين — ومن لف لفهم ، وذهب مذهبه — أدنى إلى الطبيعة الأدبية منهم إلى الطبيعة الفلسفية .

أما غرور ابن الأثير ، وشدة إعجابه بنفسه ، وحفده على غيره فقد ظهر أثره في كتابه « المثل السائر » ظهوراً يلمت النظر . ومن الأمثلة على ذلك أنه أعرض إعراضاً تاماً عن أن يأتي للقارئ في كتابه هذا بنماذج إنشائية لغيره ، وجعل كتابه معرضاً لنماذج إنشائية لنفسه . ثم لم يكتف بذلك ؛ حتى وجدناه يعرض بالقاضى الفاضل تعريضاً ينم عن سوء القصد ، ونكران الجليل ، وإن كان — في الوقت نفسه — يدل على سرعة العقل ، والقدرة على النقد وحسن التعليل .

قال ابن الأثير في بعض كلامه عن التشبيه :

ومن شروط التشبيه أن يُشبه الشيء بما هو أكبر منه وأعظم . ومن هنا غلط بعض الكتاب من أهل مصر (يعنى القاضى الفاضل نفسه) في ذكر حصن من حصون الجبال ، مشبهاً له بقفال : هامة عليها من القمامة عمامة ، وأعملة خضبها الأصيل فكان الهلال منها قلامة .

وهذا الكتاب حفظ شيئاً وغابت عنه أشياء . فإنه أخطأ في قوله (أعملة) . وأى مقدار للأعملة بالنسبة إلى تشبيه حصن على رأس جبل ؟ وأصاب في المناسبة بين ذكر الأعملة والقلامة ، وتشبيههما بالهلال . فإن قيل : إن هذا الكتاب تأمى فيما ذكره بكلام الله تعالى ، حث قال : الله نور السموات والأرض ، مثل نوره كشكاة فيها مصباح . فمثل نوره بظافة فيها ذبالة . وقال تعالى : والقمر قدرناه منازل حتى عاد كالعرجون القديم .

فمثل الهلال بأصل عذق النخلة ؟ فالجواب عن ذلك أنى أقول :

أما تمثيل نور الله تعالى بمشكاة فيها مصباح ، فإن هذا مثل ضربه للنبي ، ويدل عليه أنه قال : توقد من شجرة مباركة ، زيتونة ، لاشرقية ، ولا غربية . وإذا نظرت إلى هذا الموضوع وجدته تشبيها لطيفاً عجيباً ، وذلك أن قلب النبي ، وما ألقى به من النور ، وما هو عليه من الصفة الشفافة كالزجاجة التي كأنها كوكب لصفائها وإضاءتها . فهذا هو المراد بالتشبيه الذي ورد في الآية .

وأما الآية الأخرى فشبه الهلال فيها بالمرجون القديم ، وذلك في هيئة نحوه واستدارته ، لا في مقداره . فإن مقدار الهلال عظيم ، ولا نسبة للمرجون إليه . ولكنه في مرأى النظر كالمرجون هيئة لا مقداراً .

وأما هذا الكاتب فإن تشبيهه ليس على هذا النسق ، لأنه شبه صورة الحصن بأعملة في المقدار لا في الهيئة والشكل . وهذا غير حسن ولا مناسب . وإنما ألقاه فيه أنه قصد الهلال والقلامة مع ذكر الأعملة . فأخطأ من جهة ، وأصاب من جهة ، ولكن خطأه غطى على صوابه . (١)

نقلنا هذه العبارة من ابن الأثير لأغراض كثيرة : منها التعريف بطريقته في النقد الأدبي . وأنت ترى أنها تعتمد على التدقيق . ومنها ميله إلى الاستشهاد ، وإنما يكون ذلك عنده أولاً من القرآن ، فإذا لم يجد فن الحديث ، فإذا لم يجد فمن الشعر القديم ، فإذا لم يجد فمن الشعر الحديث . ويريد بهذا الأخير شعر أبي تمام ، والمتنبي ، وأبي العلاء . فإذا وجد في كلام الشعراء أو الكتاب ، أو في كلامه هو ، ما يخالف لغة القرآن ، فإنه يتركه ، ويبطل قاعدته ، ويستمسك بما يكون مطابقاً كل المطابقة لبلاغة القرآن . (٢)

ولا ين الأثير رأى في الحديثين من الشعراء ، لعله كان يتفق وآراء السكترة من أبناء

(١) المثل السائر من ١٥٦ طبعة القاهرة

(٢) أنظر المثل السائر في معرض كلامه عن المؤاخاة بين المعاني واستشهاده بما جاء في صورة النحل — أنظر من ٢٨٩

عصره . و خلاصته أنهم يؤثرون شعر أبي تمام ، والبحترى ، وأبي الطيب على شعر غيرهم .
ثم يظفر شعر أبي تمام منهم بإعجاب خاص .
وحسبنا ذلك لننقل إلى الكلام عن :

ابن شيث

وهو عبد الرحيم بن علي بن شيث . يقول ناشر كتابه « معالم الكتابة ، ومغانم الإصابة » : إنه عاش في القرن السادس ، في زمان الملك الناصر صلاح الدين ، وأخيه الملك العادل أبي بكر بن أيوب ، وإنه قد بلغه من أحد علماء العراق أن المؤلف مصرى المولد ، واستوطن القدس الشريف ، وكان كاتباً في ديوان الإنشاء . (١)
وذلك مبلغ معرفتنا بحياة هذا الرجل .

وكتابه معالم الكتابة يشتمل على مقدمة وسبعة أبواب :

الباب الأول — فيما يجب تقديمه ، ويتمين على الكاتب لزومه . تكلم فيه عن أخلاق الكاتب ، كيف يجب أن تكون ، وأورد في هذا الباب كلاماً يذكر بوصايا ابن المقفع في باب الصديق ، أو بوصايا عبد الحميد في رسالته إلى الكاتب . فقدم ابن شيث بين يدي هذه الطائفة جملة من النصائح ، كأن يتجنبوا الغضب ، والإمعان في المزاح ، ويتحاموا بحضور إلى الأمراء بغير استئذان وكان يحذروا كثرة التلق ، وتحليل الأسنان في حضراتهم . وتحدث في هذا الباب عن درجات الكتاب ورجال الدولة . فجاء حديثه في هذه الفاحية شبيهاً بما قرأه في صحيح الأعشى .

والثاني — في طبقات التراجم . والترجمة هنا بمعنى الكلمات التي يأتي بها الكاتب قبل إحصائه . وفي هذا الباب حديث عن الألقاب التي يخاطب بها رجال الدولة ، كل حسب مقداره .

(١) انظر مقدمة كتاب معالم الكتابة .

والثالث — في ذكر الخط ، وحروفه ، وبرى القلم ، وإمساكه .

والرابع — في البلاغة وما يتصل بها . وهو المقصود بكلامنا هنا . والفارىء لهذا الباب يحس غلبة النزعة الأدبية على مؤلفه . إذ يجد كلاماً عن البلاغة في اللفظ ، وكلاماً عن البلاغة في المعنى ، وكلاماً في شروط تحلى البليغ في لفظه ومعناه بالسجع والجناس وقد أحصى المؤلف من كل ذلك أنواعاً منها :

الرجع ، والترصيع ، والإلزام ، والتوسيع ، والتقديم ، والتجذيس . ثم استعرض المؤلف بعد ذلك أكثر من اثني عشر نوعاً من أنواع البديع ، غير الأنواع السابقة ، متخذاً لبعضها أسماء جديدة تخالف الأسماء القديمة . فدلنا كل ذلك على بعد المؤلف عن الطريقة الكلامية ، أو الفلسفية المعروفة ، وعلى أنه لم يعلق بذهنه كثير من مصطلحاتها البلاغية المتداولة .

فمن ذلك مثلاً أنه استخدم كلمة (الهدم) في الموضع الذى استخدم فيه البلاغيون كلمة (الذم بما يشبه المدح) .

وكلمة (الفك) في الموضع الذى استخدموا فيه كلمة (الاستدراك) . وكلمة (الإشراف) وهو أن تشرف على القافية بخاطرك ، وتبنى عليها بعد ذلك .

وكلمة (الرشاقة) وهى الاستشهاد بأمثال العامة على سبيل المظرف .

ومن الألفاظ التى اصطنعها المؤلف أيضاً :

لفظ (الانصراف) في الموضع الذى كان المتقدمون — وخاصة الزمخشري — يستخدمون فيه لفظ (الإلتفات) .

أما الأبواب الثلاثة الباقية من كتاب ابن شيت ، فأحدها في الألفاظ التى يقوم بعضها مقام بعض . وهى المترادفات . وثانيها في الأمثال التى يصح للكاتب أن يستشهد بها . وثالثها فيما لا يبد للكاتب من النظر فيه من العبارات التى يسمى الناس استعمالها لأهمهم يسيئون فهمها وإدراكها .

ونظرة أخرى في أبواب هذا الكتاب تدلنا على أن ابن شيث كان من تلاميذ المدرسة المصرية في البلاغة . فقد كان يحثكم إلى الذوق ، وكان لا يؤثر العدول عنه إلى طريقة المتكلمين والفلاسفة .

من أجل هذا وجدنا ابن شيث يكثر من إيراد الأمثلة والشواهد في كتابه . ويكنى في ذلك أنه خص الأمثال الشعرية والنثرية بباب مستقل بها في هذا الكتاب . كما خص المترادفات بباب آخر .

وابن شيث في كل ذلك شبيه كل الشبه بأبي هلال العسكري في كتابه «الصناعتين» ، وابن سنان الخفاجي في كتابه «سر الفصاحة» ، وابن الأنثير في كتابه «المثل السائر» .

وندع ابن شيث لنتحدث عن رجل آخر أشد أعمانا في مصريته ، وهو هنا :

ابن أبي الإصبع

زكي الدين عبد العظيم بن عبد الواحد بن ظافر بن عبد الله بن أبي الإصبع العدواني المصري ، المتوفى سنة ٦٥٤ هـ . كان شاعرا (القاهرة) وقت أن كان جمال الدين أبو الحسين الجزار شاعرا (الفسطاط) ^(١) . وكان إماما في الأدب ، وله تصانيف منها :

كتاب بديع القرآن ، وهو مختصر لكتاب بيان البرهان في إعجاز القرآن .
وكتاب الجواهر السوانح في سرائر القرائح . وكتاب في البديع سماه تحرير التعبير
ومن شعره في ذم قديم حمام :

وقيم كلمت جسمي أنامله بغير السنة تكليم خرسان
إن أمسك اليد مني كاد يكسرها أو سرح الشعر من فودي أدماني

(١) المغرب لابن سعيد ج ٤ ص ١٢١ .

فليس بمسك إمساكاً بمعرفة ولا يمسح تسريحاً بإحسان^(١)

ومهما يكن شعر هذا الرجل ، فإننا نريد أن نعرف كتبه في البلاغة . وقد أشار صاحب « معاهد التنصيص » إلى اثنين منها :

أولها — كتابه بديع القرآن . قال إنه أبان فيه عما في القرآن من الفنون البديعية ، فأحصى من ذلك مائة باب وثمانية أبواب .

وثانيهما — كتابه المعروف عند بعضهم باسم البديع في صناعة الشعر . ولكن مؤلفه أطلق عليه اسماً آخر هو :

تحرير النخب :

وفيه تتبع المؤلف فنون البديع . وزاد على ما كان الناس يعرفونه من قبله واحداً وثلاثين باباً ؛ صحح له المعاصرون منها عشرين باباً ، انفقوا على أن المؤلف لم يسبق إليها . وبذلك أصبح عدد أبواب كتابه مائة وستة وعشرين باباً ، على حين كانت الأبواب التي عرفها السكاكي في كتابه « المفتاح » الذي ألفه في ذلك الوقت تسعة وعشرين باباً فقط . ومعنى ذلك أن « تحرير النخب » مقصور على البديع . ونحن نعرف أن أول من ألف في هذا الفن هو عبدالله بن المعتز المتوفى سنة ٢٧٤ هـ ، وأنه وصل من أنواع البديع إلى سبعة عشر نوعاً . وكان قدامة بن جعفر يعيش في عصر ابن المعتز ، فجمع من البديع عشرين نوعاً ، اتفق مع ابن المعتز في سبعة منها فقط ، فبلغ مجموع ما استحدثه الرجلان يومئذ ثلاثين نوعاً . ثم أتى بعدها أبو هلال العسكري فجمع سبعة وثلاثين نوعاً . ثم أتى ابن رشيق فجمع مثل هذا العدد تقريباً . حتى كان القرن السابع الهجري ، فظهر الشيخ زكي الدين بن أبي الأصبع المصري ، وأوصل الألوان البديعية إلى تسعين . وبلغ مجموع المصادر

(١) انظر عبد الرحيم بن عبد الرحمن بن أحمد القباس : معاهد التنصيص على شرح النخب

التي استقى منها هذا العدد أربعين مصدراً . ثم أضاف المؤلف إلى التسمين المتقدمة ثلاثين لوفاً آخر ؛ قال إنها من استنباطه وحده . فيبلغ مجموع ذلك كله مائة وعشرين نوعاً كما ذكرنا .

وبنى ابن أبي الأصبع كتابه على ثلاثة أجزاء .^(١) ذكر في الجزء الأول منها أبواب البديع عند ابن المعتز وقدامة . ثم ذكر في الجزء الثاني أبواب المتقدمين — عدا هذين الرجلين . وهما ابن المعتز وقدامة . وذكر في الجزء الثالث والأخير مجموعة الأبواب التي قال أنها من استنباطه وحده . وهذه الأبواب هي :

التخيير ، والتدبيج ، والتزجيج ، والاستقصاء ، والبسط ، والهجاء في معرض المدح ، والصنوان ، والإيضاح ، والتشكيك ، والحيرة ، والإيقال ، والشماتة ، والتهكم ، والتندير ، والفوائد ، والتصرف ، والنزاهة ، والمسلم ، والافتنان ، والمراجعة ، والسلب ، والإيجاب ، والإيهام ، والقول بالموجب ، وحصر الجزئى وإحقاقه بالسكلى ، والمقارنة ، والمناقضة ، والإبداع ، والانفصال ، والانتحال بعد المغالطة ، وحسن الخاتمة .

ويطول بنا القول لو أردنا أن نصف شرحه لكل باب من هذه الأبواب المتقدمة . ولكن لأبأس من التعرض لبعضها فقط على سبيل المثال . فمن هذه الأبواب :

النزاهة — وهو أن يتره الكاتب أو الشاعر نفسه عن ألفاظ الفحش والبذاء ؛ حتى يكون الهجاء ، كما قال أبو عمرو بن العلاء « تنشده العذراء في خدرها ، فلا يفتح عليها » . مثل قول الشاعر :

لو أن تغلب جهمت أحسنها يوم التفاخر لم ترن مثقالاً

والتدبيج — وهو ذكر المعانى بالألوان . وأبو تمام هو الذى كان يحسن هذا النوع من البديع في شعره ، وأن فات النقد في عصره أن يسجلوا له ذلك . والتخيير — كما في قول الشاعر :

(١) انظر نسخة خطية منه بالمكتبة النيبورية بدار الكتب المصرية رقم ٤٨٠٠

قولي لطيفك ينتقى عن مضجعي عند المنام
(فتقول عند الرقاد ، أو المَجْجوع ، أو المَجْجود) :
فعمى أنام فتنتفي نار تأجج في عظامي
(فتقول في فؤادي — في ضلوعي — في كبودي)

ومضى العلماء والأدباء يشتغلون بعلوم البلاغة على هذا النحو ، حتى كان القرن الثامن الهجري ، فوجدنا من المشتغلين بهذه العلوم (شهاب الدين الحلبي) المتوفى سنة ٥٧٢٥ . وكتابه «حسن التوسل في صناعة التوسل» . وفيه يتحدث المؤلف عن الشروط التي ينبغي توفرها في المتن ، حتى يجود إنشاؤه ؛ وهي عشرة :
منها حفظ القرآن ، والحكم ، والأمثال ، والأشعار ، والرمائل ، والنظر في كتب النحو ، واللغة ، والأحكام السلطانية .

ثم قال : ولا يكمل فن الإنشاء إلا بتعلم علوم البيان والبديع والمعاني ، والاطلاع على الكتب المؤلفة في إعجاز القرآن ، مثل كتاب الرمانى ، والجرجاني . ويسير المؤلف بعد هذا في كتابه على نظام يشبه نظام الكتب المدرسية في الوقت الحاضر ، ويأني بأكثر الأمثلة والشواهد .

تلك قضية البلاغة في العصور القديمة . وقد رأينا أن القى حفز إليها أولاً هو القرآن ، وأن الغاية الكبرى منها في أول الأمر هي الوقوف على سر إعجازه . غير أن الناس ظلوا يحصرون البلاغة العربية منذ يومئذ في دائرة الإعجاز ، مع أن الإعجاز كان ينبغي أن يقف عند هذه الإشارة ، أو كان ينبغي أن يكتفى باعتباره الباعث الأول على البلاغة . ومن ثم خسرت البلاغة العربية فيما بعد بالحصارها في دائرة الدين والقرآن ، بمقدار ما ربح الأرباب الطائفة أول الأمر من هذا الانحصار . ولو أن الناس أطلقوا البلاغة

المربية من هذا القيد ، أو لو أنهم نسوا الباعث الأول على إيجاد البلاغة المربية بعض الشيء ، لمالجوها معالجة جديدة ، واستطاعوا أن ينظروا إليها على أنها فن وعلم في وقت مما . فهي علم لأنها بحاجة إلى بعض القواعد . وهي فن لأنه لا بد من اعتمادها أولاً على الذوق قبل اعتمادها على هذه القواعد . ولعلم غيريته إن صح هذا التعبير ؛ ولفن حريرته وذاتيته اللتين يفيد منهما الأديب في التعبير . وأهل من انغير للدرس البلاغي دائماً أن يمدى فيه أصحابه كل العناية بالجانب الأخير ؛ وهو جانب الذوق ، وأن ينظروا إلى الأساليب على أنها أشخاص تحيا وتتحرك ، وتحتاج في حياتها وتتحركها إلى شيتين في وقت مما :

هما الجسم أو المظهر الخارجى ، والروح أو المظهر الداخلى .

الفصل السابع

الأدب

حين دخل العرب مصر آثروا العزلة عن الشعب المصرى أول الأمر ، ثم لم يلبث هذا الشعب أن جذبهم إليه ، ومزجهم به مزجا قويا ، وتآلف من كل ذلك شعب جديد هو الشعب المصرى الإسلامى . وكان لهذا الشعب الجديد أثره فى الحياة الأدبية الجديدة . ومع ذلك فمن الحق أن يقال إن مصر كانت مغمورة بالتأثير العربى من جميع جوانبها منذ أول الأمر . فالدين العربى الإسلامى حل محل الديانة المسيحية ، ولغة العرب حلت فى وقت سريع ، ومثير للدهشة فى نفوس المؤرخين عامة محل اللغتين اليونانية والقبطية . والدراسات الإسلامية البعثة حلت محل الدراسات التى اشتهرت بها جامعة الاسكندرية . وواجه المصريون هذه الحالة الجديدة بالطريقة التى واجهوا بها المذنيات التى سبقت الإسلام . ثم مازالوا بهذه الحالة حتى أفوها ، وبدأوا من جانبهم يؤثرون فيها . وكان من نتيجة ذلك أن شاع فى مصر أدب ليس من الصمب على الباحثين أن يميزوا بينه وبين الآداب العربية التى ظهرت فى غير مصر من أجزاء الامبراطورية الإسلامية .

غير أنه من الحق أيضا أن يقال إن الشخصية المصرية فى هذا الأدب الإسلامى لم تظهر بوضوح إلا منذ العصر الطولونى ؛ أى منذ استقلت مصر ، ووجد بها « ديوان الإنشاء » . الذى قلنا فى مقدمة البحث إنه صاحب الفضل الأول فى نهضة الشعر والنثر فى مصر .

وأحمد بن طولون هو « أول من أخذ فى ترتيب الملك » وإقامة شعائر السلطنة بالديار المصرية . ولما شخ سلطانه ، وارتفع بها شأنه ، أخذ فى ترتيب ديوان الإنشاء ، لما

بحسب ما إليه في المكاتب والولايات . (١)

وكان من أشهر كتاب الديوان الطولوني إذ ذاك رجل عرف « بابن عبد كان » .
روى الفلقشندي أن أهل بغداد كانوا يحسدون مصر على طبطب الحرر ، وابن عبد كان
الكتاب ، ويقولون « بمصر كاتب ومحرر ليس لأمر المؤمنين بمدينة السلام مثلهما » (٢)
وكان لتشجيع أحمد بن طولون للكتاب المصريين وتفضيله لهم على غيرهم — بالرغم
من قصورهم — أثر واضح في تقدم الفتر في مصر . فقد استخدم ابن طولون كاتباً مصرياً ،
برغم أنه لم يستطع أن يقوم بعمله على أحسن وجه ، فعاتبه في ذلك بعض خاصته ، فما
كان جواب ابن طولون إلا أن قال « أنا أحتمله لأنه مصري » ! (٣)

نم في العصر الفاطمي جذت ظروف كثيرة نهضت بالأدب ، وأقامت له بمصر
صوقاً رائجة . وتكفي الإشارة من هذه الظروف إلى ثلاثة :

الأول — تشجيع الخلفاء الفاطميين ووزرائهم للأدب بالمال والجوائز ؛ في وقت
عجزت فيه الخلافة العباسية عجزاً يوشك أن يكون تاماً عن شيء من ذلك . ففر من
« مدينة المنصور » كثيرون ممن جذبهم « مدينة المعز » . وكان من هؤلاء على وجه التمثيل
شاعر يقال له « عبد الوهاب بن نصر المالكي » وفد على مصر في عهد الخليفة الظافر ،
وانشد في ذلك اليوم قوله :

سلام على بغداد من كل منزل وحق لها منى السلام المضاعف

فوالله ما فارقها عن قلبي لها وإني بشطتي جانيها إمارف

ولكنها ضاقت على رحبها ولم تكن الأرزاق فيها تساعف (٤)

على أن الشعراء يومئذ لم يفدوا إلى مصر من بغداد وحدها ، وإنما وفدوا إليها من

(١) انظر صبح الأعشى ج ١ ص ٢٨ .

(٢) نفس المصدر ج ١ ص ٩٩ .

(٣) سيرة ابن طولون ص ١٥ - والكتاب المصري المشار إليه هنا هو جعفر بن عبد القادر .

(٤) ابن خلكان ج ٢ ص ٣٨٢ .

بلاد غيرها : كالشام ، واليمن ، والحجاز ، والمغرب . وأنضم هؤلاء جميعاً إلى شعراء مصر ، وازدهروا على أبواب الخلفاء والوزراء ، فأوسعهم هؤلاء عطاة وسخاء لم يحلموا به .

والثاني — من الظروف التي شجعت على النهضة الأدبية في العصر الفاطمي إقامة الأعياد التي عني الفاطميون بها عناية عجيبة ، واحتفلوا بها احتفالاً مبالغاً فيه ؛ حتى ليكأن هذه الأعياد الكثيرة كانت — كما قلنا — جزءاً من الخطط التي وضعوها لترويج لدهوتهم ، وعطف الناس في مصر على مذهبهم . فزادت هذه الأعياد في بهجة الشعب المصري من جهة ، وأطلقت السنة الشعراء والكتاب من جهة ثانية ، وأتاحت أئمن الفرص هؤلاء الشعراء لكي يأخذوا جوائز ثمينة من الخلفاء والوزراء وغيرهم من كبار الدولة . قبل إن الخليفة الحافظ — في عيد الخليج — أمر الشعراء أن يختصروا في قصائدهم ، وكان فيهم أبو العباس أحمد فقال :

أمرتنا أن نصوغ الحمد مختصراً لم لا أمرت ندى كعنيك يختصر
والله لا بد أن تجري سوابقنا حتى يبين لها من مدحك الأثر (١)

والثالث — والأخير من هذه الظروف التي تعشت الأدب الفاطمي هو الدعوة الدينية التي أتى بها الفاطميون من بلاد المغرب ، وحشدوا لها جيوشاً من العلماء والأدباء . فخلقت لنا هذه الدعوة شيئاً كثيراً من الفخر والشعر وما .

وكان الشعراء الذين ازدهرت بهم مصر في ذلك العصر يفدون إليها — كما قلنا — إما من المغرب ، وإما من المشرق .

فأما الشعراء الذين وفدوا إليها من المغرب ، فهم الذين وضعوا المثل الذي كان على غيرهم من الشعراء أن يحتذوه في صوغ الشعر الذي يقال في مدح الخلافة الفاطمية ، والمعاني التي يستعمل عليها ؛ وهي معان شيمية تمتاز بالغلو إلى درجة لا ترضى عنها أذواق

أهل السفة . وكان من هؤلاء الشعراء الذين ظهروا في حاشية الخليفة المعز ، قبل
مجيئه إلى مصر :

ابن هاني ، الأندلسي

ومن شعره في مدح المعز قصيدته التي أولها :

تقول بنو العبّاس قد فُتحت مصر فقل لبني العبّاس قد قُضي الأمر
وقد جاوز الإسكندرية جوهر تطالعه البشري ويقدمه الناصر
ومشها :

إمام رأيت الدين مرتبطاً به فطاعته فوز وعصيانه خسر
أرى مدحه كالمدح لله إنه فنوت وتسبيح يُحيط به الوزر^(١)
وابن هاني هو القائل أيضاً :

ما شئت لا ما شاءت الأقدار فاحكم فأنت الواحد القهار
وكأنما أنت النبي محمد وكأنما أنصارك الأنصار
أنت الذي كانت تبشرنا به في كتبها الأخبار والأخبار الخ^(٢)
ومات هذا الشاعر غزناً عليه المعز كثيراً ؛ وقال : « هذا رجل كنا نرجو أن نفاخر
به أهل العراق ، فلم يُقدر لنا ذلك »^(٣)
ونُحِمَّ رجل آخر واسمه :

أبو الحسن الرمضاني

ذكره العماد في الخريدة ، وأتى لنا بشيء من شعره ومنه في مدح الخليفة الحافظ

(١) راجع ديوان ابن هاني الأندلسي .
(٢) ومع ذلك فالدارسون للقائد الفاطمية يرون أن هذا السطر وأمثاله متى شُرح بحسب هذه
المقائد لم يكن عليه غبار من الناحية الدينية .
(٣) الخريدة ج ٢ ص ٢٢٥ — مخطوط القاهرة .

قصيدة دالية . قال المماد : « ومنها في المديح ، وقد أنقى به إلى السكفر الصريح » :

بشر في العين إلا أنه عن طريق العقل نور وهدى
جل أن تدركه أعيننا وتعالى أن نراه جسداً
فهو في التسبيح زلنى راكم سمع الله به من حمداً (١)

وأما الشعراء الذين وفدوا إلى مصر من المشرق فقد أظهروا في أشعارهم ما أظهره المصريون من اعتدالهم ، واحتفاظهم بشخصياتهم ، مع حرصهم في الوقت نفسه على إرضاء الخلفاء ، إلى الحد الذي نافسوا فيه المغاربة في الحصول على الجوائز ، والمنح الطائلة وكان من هؤلاء :

عمارة اليمنى

وقد حدثنا هذا الرجل عن نفسه في كتابه « النكت المصرية » ، ووصف لنا رحلته من الحجاز إلى مصر ، حيث لقي الخليفة الفائز ، ووزيره الملك الصالح بن رزيك في قاعة الذهب ، فأشاد يومئذ قصيدته التي أولها :

الحد للعيس بعد العزم والهمم حمداً يقوم بما أولت من النعم
قرين بعد مزار العز من نظرى حتى رأيت إمام العصر من أمم
فهل درى البيت أنى بعد فرقته ما سرت من حرم إلا إلى حرم الخ (٢)

وقد كان لهذا الشاعر اليمنى الحجازى دخل كبير في فترة عصيبة من فترات التاريخ السياسى لمصر ؛ هى الفترة التى كان الملك فيها ينتقل من أيدي الفاطميين إلى يد صلاح الدين . وقد تركت هذه الحالة السياسية والنفسية ظلاً واضحاً في شعر عمارة ، وغيره من شعراء مصر في ذلك الظرف . (٣)

(١) الخريدة للمماد ج ٢ من ٢٢٥

(٢) النكت المصرية ج ٢ من ٧

(٣) وارجع كذلك إلى كتاب « صلاح الدين » للمؤلف وبه فصل عنوانه « شاعر »

أما الشعراء المصريون أنفسهم ، فكانوا كثيرين ؛ أشار إليهم العماد في كتابه «الخريدة» ، وأحصى لنا منهم أكثر من مائة شاعر . فيهم امرتان ؛ هما «حسنا المصرية» ولدت باليمن ، وتربت بالحجاز ، وتعلمت الفناء ببغداد ، وأنت مصر . و «تقية الصورية» ، وكانت تسكن الإسكندرية ، ولها كراسة أشعار اطلع عليها العماد ^(١) وخص العماد بالذكر من أبناء مصر امرتين اشتهرتا بالشعر ، وظهرتا بالصعيد . وهما أسرة «بنى مرّام» و «أمرة بنى الزبير» . وإلى هذه الأخيرة ينتسب شاعر مشهور هو :

المهزّب بنه الزبير

«لم يكن في زمانه أشعر منه» ، وتوفّر هذا الشاعر وكثيرون غيره على مدح الصالح ابن رزيك . وكان بنو رزيك غرة في جبين الخلافة المصرية ، وزينة القاهرة للعرية ، بل كانوا في دولة الفاطميين ، كالبرامكة في دولة العبّاسيين . ولابن الزبير هذا قصيدة نونية في مدح الصالح بن رزيك ، وذلك بعد انتصار الأسطول المصري في البحر على أسطول الفرنج . وهذه القصيدة أهميتها من الناحيتين السياسية والفنية . فأما من الناحية السياسية ، فهي نموذج للقصائد التي توضح لنا العاطفة الدينية العليا ؛ ونعني بها عاطفة المسلمين ، شيعة وسنيين ، ضد الصليب . وأما من الناحية الفنية فهي نموذج أيضاً لما كان عليه البدع في الشعر المصري زمن الدولة الفاطمية . والقصيدة مطلعها قوله :

أعلمت حين تجاور الحيمان أن القلوب موافد الفيران

وقد مدح الشاعر في قصيدته كذلك نور الدين محمود بالشام ، مع أن نور الدين زعيم السفين السياسي في ذلك الوقت ، فقال :

يا كاسر الأصنام قم فانهمس بنا حتى تصير مكسّر الصليان

فالشام ملكك قد ورثت تراثه هن قومك الماضين من غسان
والقصيدة طويلة ، ذكرها العماد بأكلها أشدة إعجابه بها ؛ وليرجع إليها من أراد .
ودارت مراسلات شعرية عظيمة بين الصالح بن رزيك الشيعي بمصر ، وبين نور
الدين محمود السفي بدمشق ؛ سفر فيها أمير من أمراء الشام وفرسانهم هو « أسامة بن
منقذ » (١) . ودامت هذه الأشعار — كما قلنا — على ضعف الكراهة المذهبية ، بجانب
الشعور الديني الأعمى ، وهو شعور المسلمين ضد الصليب .

والخلاصة في أمر الشعر الذي قيل بين يدي الخلافة المصرية أنه شعر يمتاز
بأمور هدة :

فأما من حيث العاطفة ، فقد كان الفرح والسرور يشيعان في الشعر الفاطمي ،
ويحلان محل الحزن واليأس اللذين امتاز بهما شعر الشيعة في القرون الثلاثة الأولى .
وأما من حيث المعنى ، فقد رسم شعراء المغرب المثل الأعلى للشعر الذي يقال في
مدح الخلافة المصرية — كما قلنا . ثم انطلق شعراء مصر والشرق بمدحون هذه الخلافة
طامعا في جوائزها ، وإن لم يفل هؤلاء ولا هؤلاء غلو شعراء المغرب . والحق أن أشعار
مصر والأنطار الشرقية — كانت كلها مدحا لفاطمين بالكرم وعلو الهمة ، وهو
مدح أريت عليه جوائز الفاطميين أنفسهم ، بل هو مدح يوشك أن يتلخص كله في
قول أحدهم : وهو عمارة النقي إذ يقول :

مذاهبهم في الجود مذهب سنية وإن خالفوني في اعتقاد النشيع

ومعنى ذلك أن شعراء مصر والشرق لم يمدحوا الفاطميين من حيث نشيعهم ، ولكن
مدحهم من حيث مذهبهم في الجود والكرم ، وتلطفهم في اجتذاب قلوب الرعية عامة ،
والشعراء منهم خاصة . !

وأما من حيث الأسلوب ، فتم ملاحظتان هامتان :

(١) ذكر هذه الأشعار صاحب الروضتين ج ١ ص ١١٥ .

الأولى — أن الشام في ذلك الوقت كان أجزل شعراً ، وأقرب إلى الديباجة العربية القديمة من مصر وبلاد المغرب .

والثانية — أن الشعراء بوجه عام انقسموا إلى القسمين المعروفين عند النقاد ؛ وهما شعراء المعاني ، وشعراء البدع . وإن كان الشعر المصري أكثر إسرافاً في البدع — إذ ذاك — من شعر الأنطار الأخرى .

وأما من حيث الموضوع ، فقد مدح الشعر الفاطمي رجال الدولة الفاطمية ، وراثهم بمدح موتهم أبلغ رثاء وأحسنه ، ووصف أعيادهم أوصافاً رائعة ، وناصح عن دعوتهم منافع قورية ، ولم يقف الأمر به عند هذا الحد حتى يتجاوز به إلى شيئين آخرين ، هما شرح الدعوة الفاطمية نفسها ، من ناحية ، ووصف البيئة المصرية بجميع مظاهرها من ناحية ثانية . فأما الدعوة الفاطمية نفسها فقد نهض بها الدعاء والقضاء ، ومنهم المؤيد داعي الدعاء ؛ وهو أبو نصر هبة الله بن موسى .

ومن الأمثلة على شعر الدعوة الفاطمية — وفيه إنسكار لدعوتي الثلاثي والتناسخ وغيرها مما رعى به الفاطميون في ذلك الوقت :

كثير الخائضون	بحر ظلام	فيه والمؤنس الضياء	قليل
قال قوم :	قصرى الجميع الثلاثي	فئة مفتاهو	التمطيل
وادمى الآخرون	نسجاً وقسجاً	ولهم غير ذلك	حشو طويل
أيها المدعى	الثلاثي حقاً	ذا الذى تدعى	عليك وكيل
أترى هذه	الصنائع طراً	عبثاً —	مالصانع
محصول ؟			
حركات الأجرام	قل لى لماذا !	ولماذا	طلوعها والأفول ؟
إن تقل :	ذاك فعلها	باختيار	
وإن قلت :	ذاك غير	اختيار	
قلت :	كل	مدبر	محمول .

فالتلاشي لفعله مستحيل . جلَّ عَمَّا به عليه تحجیل (١)

وأما الشعر الذى قيل فى وصف البيئة المصرية فتمتلىء به السكتب التى تشير إلى الأدب المصرى فى عهد الدولة الفاطمية . ومنه على سبيل المثال قول عبد الوهاب بن حصن ابن جعفر الحاجب المتوفى سنة ٣٨٧ هـ فى وصف الأهرام :

أنظر إلى الهرمين إذ برزا للعين فى عَمَلٍ وفى صَمَدٍ
وكأنما الأرض المريضة إذ ظمئت أطول حرارة الكبد
حسرت عن التذيين بارزة تدعو الإله لفرقة الولد
فأجابها بالنيل يشبهها رياء وينقذها من السكد (٢)

وهذا كله عدا أشعار الحب والقصص ؛ ومنها قصة « الهودج » التى زعموا فيها أن الخليفة الأمر بناء لمحبوبته البدوية ، وكانت بالصعيد ، وكان يحبها ابن عم لها ؛ يقال له « ابن ميساح » ، فبادلا الأشعار الفرامية اللطيفة ، حتى أطلقها الخليفة ، وعادت إلى ابن عمها بعد ذلك (٣) .

هذا كله فى الشعر . أما النثر فقد زادت عناية الفاطميين بديوان الإنشاء « فارتفع بهم قدره ، وشاع فى الآفاق ذكره ، وولى ديوان الإنشاء عنهم جماعة من أفاضل الكتاب وبلغائهم ، ما بين مسلم وذمى » وكان آخرهم رجلا يقال له :

(١) انظر ديوان المؤيد داهى الدعاء . مخطوط بجامعة فؤاد الأول اشتغل بنقشه الدكتور كامل حسين للحصول على درجة الدكتوراه - (والتلاشي) هو فناء الجسم والروح بالموت ، والقوله بأن الثواب والعقاب يكوئنان فى الدنيا فقط ، و (التناسخ) انتقال الروح بعد الموت الى كائن آخر . فإن كان هذا الكائن انسانا فهو (النسخ) . وإن كان حيوانا فهو (المسخ) . وإن كان نباتا فهو (الرسخ) . والفاطميون كما رأيت مبرأون من القول بهذا كله . ثم ان أشعار المؤيد هذه أقرب الى النظم منها الى الشعر .

(٢) مخطوط المقرئى ج ١ ص ١٩٥

(٣) مخطوط المقرئى ج ٢ ص ٣٧٦

الموفق بن الخليل

عاش في أيام الحافظ إلى آخر أيام العاضد . قالوا « ربه تخرج القاضي الفاضل »^(١) . ثم أشرك العاضد مع الموفق بن الخليل في ديوان الإنشاء القاضي جلال الدين محمود الأنصاري ، المعروف بابن قادوس . ثم كتب القاضي الفاضل بين يدي الموفق بن الخليل قرب وفاته ؛ أعنى سنة ٥٦٦ هـ ؛ وذلك في وزارة الملك الناصر صلاح الدين الأيوبي . ومن رسالة للموفق بن الخليل عهداً ، على لسان العاضد — كتبها إلى شاور بعد ظفريه بالوزارة : « فلما رفعتك عين السكال ، وألهم قلوب حسدتك مأوتيته من تمام الخلال ، نسكائر من يحوك المسكايده ، وتظافر عليك المنافس والمعاوند ، ورنث إليك إساءة من علمته بالإحسان ، وعدت عليك خيانة من اتتمنته أتم الثمان ، وتم لك المراد بوفائك وغدره ، وسلامة صدرك ومكره ، واتفاق ظاهرك وباطنك ومباينة سره لجهره فانسلت من الغواة انسلاال الصارم من غمده ، وتواريت من العُشاة توارى النار في زنده ، وقطعت المغاور مصاحباً للعُفر والعُيين ، حتى حلت بربرة ذات قرار ومعين الخ »^(٢) .

وهي رسالة مبنية على السجع ، وفيها — فوق ذلك — ميل إلى الاقتباس من القرآن الكريم . وهما خاصتان شائعتان في النثر الفاطمي . وفي هذا النثر ظاهرتان أخريان ؛ وهما العناية بشخص المعاني من جهة ، والمبالغة في الجفاس من جهة ثانية . وقد ظهرت هاتان الخاصتان في نثر كاتب من كتاب العصر الفاطمي ، هو ابن الشخباء .^(٣) إلا أن هاتين الخاصتين كانتا أوضح ظهوراً ، وأسهل صدوراً من أديب مصر ، ورمز نهضتها في العصر الأيوبي ؛ ونعني به القاضي الفاضل ؛ كما سيأتي ذكر ذلك .

(١) صبح الأعشى ج ١ ص ٩٦ .

(٢) نفس المصدر ج ١٠ ص ٣١٣ .

(٣) أنظر الدكتور شوقي في كتابه (الفن ومذاهبه في النثر العربي) ص ١٨٨ .

تلك شخصية مصر الأدبية في العصر الفاطمي خاصة ، قد أطلنا قليلا في بيانها ، ووقفنا عند بعض رجالها ، لأن أعلام الأدب في مصر في المهددين التاليين ، كانوا يمتنون لهؤلاء بصفة ، وكان زعيمهم القاضي الفاضل قد سمى تكوينه تقريرا في ذلك العصر . ثم في المهددين الأيوبي والملوكي جدد بمصر عوامل نهضت بالأدب نهوضا عظيما ، وصارت به أشواطا جديدة . وكان من أهم هذه العوامل يومئذ أربعة :

أولها — الحفاصة الشديدة من أجل الدين ، ومن أجل مصر أيضاً ، وذلك في محنتي الحرب الصليبية ، والحرب المغولية .

وثانيها — التشجيع الذي لقيه الأدياء والعلماء من جانب الدولتين الأيوبيه والملوكية .

وثالثها — تنافس المدن الإسلامية الخاضعة للحكمين الأيوبي والملوكي ، ومباراة بعضها بعضا في إكرام الأدياء والعلماء .

ورابعها — التنافس على الملك من جانب سلاطين بني أيوب وسلاطين المماليك على السواء . وهذا كله إلى جانب الميول الأدبية التي كان يظهرها سلاطين مصر لذلك العصر ؛ ومنها على — سبيل المثال — ما وصف به المؤرخون صلاح الدين من أنه كان حافظاً لأنساب العرب ؛ وأنه كان عارفاً بخيوهم ؛ « وأن ديوان الحفاصة كان من حفظه » (١) وأنه كان كثيراً ما يتمثل بأبيات من هذا الديوان ؛ ومنها ما كتب به يوما إلى أخيه الملك تورانشاه ؛ وكان باليمن فتتمثل بقول الشاعر :

ذ كرتك والخطي' يخطر بيننا وقد نهلت منا المثقفة السمر الخ (٢)

قالوا : وكثيراً ما كان ينشد قول الحميري :

وزارني طيف من أهوى على حذر من الوشاة ونور الصبح قد هتما

(١) الروضتين ج ٢ من ١٧ .

(٢) شفاء القلوب ص ٢٥ .

فكسبت أرقظ من حولي به فرحاً وكاد يهتك ستر الحجب في شغف^(١)
ثم انقبت وآمالى تخيل لى نيل المني فاستعالت غبطتى أمفا
إلى كثير من أمثال هذه الأخبار التي تدل على ميل صلاح الدين إلى الأدب ،
وإلى حسن ذوقه فيه .

وقل مثل ذلك في بقية ملوك بنى أيوب في مصر ، وفي غيرها من البيئات الإسلامية
الأخرى في ذلك الوقت ، وأكثر من هذا دلالة على ميل هذا البيت الأيوبي للشعر ، أن
بعض أمرائه كانوا شغراء بالفعل . ومن هؤلاء (تاج الدين بوري) ؛ الأخ الأصغر للسلطان
صلاح الدين الأيوبي ، والملك الأفضل ولده . وأما الملك الكامل ؛ وهو ابن أخى
صلاح الدين ؛ فكانت له شهرته في تشجيع الأدب ، كما كانت له شهرته التي أشرنا
إليها من قبل في تشجيع العلم .

ومن شعر الأمير تاج الدين بوري الذي مر ذكره — يهتف بمصر :
شربت من الفرات ونيل مصر أحبُّ إلى من ماء الفرات
ولى في مصر من أصبو إليه ومن في قربه أبدأ حياتي
نقلت وقد ذكرت زمان وصل تمادى بهـ روح الحياة
أرى ما أشبهه يفرُّ مني وما لا أشبهه إلى ياتي^(٢)
أما سلاطين المماليك ؛ فالراجح عندي أنه لم تكن لهم دقة الذوق الأدبي التي كانت
لبنى أيوب . والذي أرجحه أيضاً أن ميولهم العلمية كانت غالبية على ميولهم الأدبية .
غير أن ذلك لم يمنعهم من التنافس على تشجيع الأدباء تنافسهم على تشجيع العلماء . ومن
ثم كان بنو أيوب أقرب إلى الطبع العربي الصحيح من مواليتهم المماليك^(٣) .

(١) النجوم الزاهرة ج ٦ ص ٥٦ .

(٢) شفاء القلوب ص ١٤ وانظر وفيات الأعيان ج ٢ ص ٩٤ .

(٣) على أنى مستعد لتغيير هذا الرأي متى عثرنا — كما قلت من قبل — على كتاب يكشف لنا عن
ميولهم الأدبية ، مثلاً كشف كتاب (شفاء القلوب) من هذه الميول عند ملوك الدولة الأيوبية .

والأدب الذي عاش في كنف الدونتين الأيوبية والمملوكية مميزات عامة منها :

شروع العاطفة الدينية

وكان من أثر هذه العاطفة الدينية أولاً أن كثرت المدائح النبوية في هذا الأدب ؛ بحيث لا يقع الباحث على ديوان من دواوين الشعر المنسوبة إلى هذا العصر حتى يجد في أوله قصيدة في مدح رسول الله صلوات الله وسلامه عليه . وربما وجد فيه قصائد في مدح الخليفة العباسي أثناء الوقت ، وقصائد أخرى كذلك في مدح نفر من مشهوري الفقهاء والمحدثين والمتصوفة ومن إليهم . ولعل من أشهر هؤلاء الشعراء إذ ذاك ، الشاعر المعروف « بالوصيري » ؛ وهو الشيخ شرف الدين أبو عبد الله بن سعيد المتوفى سنة ٦٩٦ هـ . وله قصيدتان رائعتان ؛ قل في مصر حتى اليوم من لا يحفظ شيئاً منهما . وهما هزجيتان التي مطلعها :

كيف ترقى رفيك الأنبياء يا صماء ما طاولتها معاء

وميميتها المعروفة باسم « البردة » ، والتي مطلعها :

أمن تذكر جيران بذي سلم مرجت دما جرى من مقلته بدم

ثم كان من أثر العاطفة الدينية القوية التي ظهرت في أدب مصر الأيوبية خاصة تلك القصائد الرائعة التي قيلت في انتصارات المسلمين على الصليبيين ، وذلك في أيام مشهورة في تاريخ هذه الانتصارات على كثرتها . ومن هذه الأيام — على سبيل المثال — يوم القدس ، ويوم دمياط .

فأما يوم القدس ، فهو اليوم العظيم الذي ظفر فيه صلاح الدين بتلك الأمنية التي طالما تشوف إلى الظفر بها المسلمون في مشارق الأرض ومغاربها ؛ وهي امتلاك بيت المقدس . فامتلكوه من أيدي الفرنج بعد أن انتصروا عليهم انتصاراً تاريخياً باهراً في وقعة « حطين » سنة ثلاث وثمانين وخمسمائة للهجرة .

وازدحم الشعراء يومئذ على خيمة السلطان صلاح الدين ؛ كل بقصيدته التي أعدها لهذا اليوم . وكان منهم : إذ ذاك الشريف محمد بن اسمعيل بن علي الحسيني المعروف بالحوالي المصري ؛ وهو تقيب الأشراف بالديار المصرية ؛ أتى بنفسه إلى السلطان يوسف صلاح الدين ليلقي بين يديه قصيدته التي أولها :

أترى مناماً ما بقيت أبيصر	القدس يفتح والفرنجية تسكن
قد جاء نصر الله والفتح الذي	وعد الرسول فسبحوا واستغفروا
فتح الشام وطهر القدس الذي	هو في القيامة للأنام المحشر
من كان هذا فتحه لحيد	ماذا يقال له وماذا يذكر ؟
يا يوسف الصديق أنت بفتحها	فاروقها عمر الإمام الأطهر الخ (١)

ومن وفد إلى السلطان من شعراء مصر يومئذ القاضي السعيد بن سناء الملك . وقد بدأ السلطان بقصيدة بديعة أولها :

أنت أدري بأي فتح شهنشاه	يا منيل الإسلام ما قد تمني
أنهيك إذ تمسكت شاما	أم نهيك إذ تمسكت عدنا
قدما كنت الجنان قصر أقفصراً	إذ فتحت الشام حصناً حصناً
لا يخلص الشام منك الثهاني	كل نظر وكل صقع بهنا (٢)

ويطول بنا القول إن أردنا أن نحصي كل شعر قيل في ذلك اليوم . وقد أطلقوا على الأشعار التي قيلت فيه اسم « القديسيات » . وهذه القديسيات مكان ممتاز في الشعر الأيوبي خاصة . وليس هذا موضع تفصيله .

واسترد الفرنج بيت القدس من أيدي المسلمين فيها بعدد ، فبكى عليه المسلمون بغداد ما فرحوا ، وجمعوا للبكاء عليه المجالس العامة ، وسمحوا للشعراء أن يفيضوا في القول

(١) الروضتين ج ٢ ص ١٠٥

(٢) أنظر ديوان ابن سناء الملك — قافية الزون — مخطوط بدار الكتب المصرية .

ما شاءوا . وكان من ذلك قول أحدهم :

أعيني لا ترقى من المبرات
أهل سيول الدمع يطفى فيضها
صلى في البكا الأصال بالمسكات
توقد ما في القلب من جرات
على المسجد الأقصى الذي جل قدره
على موطن الإخبات والصلوات
على قبة المراج والصخرة التي
تفاخرها في الأرض من صخرات
إلى أن قال :

فمن لي بنواجر ينهني على الذي
« مدارس آيات خلقت من تلاوة
يؤن فيه خيرة الطيرات
ومنزله وحى مقفل العرصات »^(١)

وأما يوم دمياط فهو الذي انتصر فيه الملك الكامل وإخوته على الفرنج ، وذلك بعد الحصار الشديد الذي ضرب به هؤلاء حول دمياط ، وهو حصار ضايق المسلمين ، وانحد فيه ملوك بني أيوب ، وكانوا من قبل متخاصمين ، وما زالوا بالفرنج حتى أجلّوهم عن المدينة . فاقبل الشعراء على ملوك بني أيوب يشيرونهم بالأقتصار على أعدائهم . ووفد هؤلاء الشعراء يومئذ من بلاد شتى ، فكان منهم المصري ، والسوري ، والعراقي ، وغير ذلك .

وكان من شعراء مصر يومئذ شاعر يقال له كمال الدين بن النبيه ، وهو شاعر الملك الأشرف موسى ، أنشد في يوم دمياط قوله :

للذة العيش والأفراح أوقات
فانشروا له بالنصر عادات
أمام جيشك أتى سار أربعة
نصل ونصر وآراء ورايات
وتحت غيل القنا آساد معركة
لها ثبات وفي الهيجاء وثبات

(١) شفاء القلوب ص ٨٠ . والياوك ص ١ . قسم أول ص ٢٢٣ . والروضتين ص ٢ ص ٥٠ .

دمياط طوز و نار الحرب موقدة وأنت موسى وهذا اليوم ميقات
ألق المصا تتلقف كل ما صنعوا ولا تخف ما حبال القوم حيات^(١)
ومنهم ، أغنى من الشعراء المصريين في ذلك اليوم ، بهاء الدين زهير ، قال يمدح
الملك الكامل :

بك اهتز عطف الدين في حلل النصر وُرِدَت على أعقابها ملة الكفر
ألا فليقل ما شاء من هو قائل ودونك هذا موضع النظم والنثر
أياديه بيض في الورى موسوية ولكنها تسعى على قدم الخضر
ومن أجله أضحى المقطم شاحخاً يتنافس حتى طور سيناء في القدر
وما فرحت مصر بهذا الفتح وحدها لقد فرحت بغداد أكثر من مصر
كفى الله دمياط السكره إنها لمن قبلة الإسلام في موضع الفجر
وما طاب ماء النيل إلا لأنه يحل محل الريق من ذلك الثغر^(٢) الخ

غير أن هذه المحافظة الدينية القوية ، التي صدر عنها الشعر في ظل الدولة الأيوبية
خبت قليلا ، ونقصت حرارتها نوعاً ما في ظل دولة المماليك البحريةية ، وذلك أن هذه
الدولة الأخيرة كانت أكثر حروبها ضد المغول لا الصليبيين ، والمغول يدينون بدين
الإسلام ، ولا فرق بينهم وبين المماليك ، سوى أن هؤلاء أهل حضارة وثقافة ، والمغول
الأولون أهل بدائة وجهلة ؛ ومن ثم كان خطر التثاق على الثقافة الإسلامية لا يقل عن
خطر الصليبيين على الديانة المحمدية. ولكن ليس معنى ذلك أن الحماسة الدينية التي
كانت تغلي في قلوب المصريين وغيرهم من عامة المسلمين ضد التثاق يمكن أن تعادل شيئاً
من الحماسة الدينية التي كانت تغلي في قلوبهم ضد الفرنج .

ومع هذا وذلك فلئن كان قدماء المغول وثنيين ، فقد كان زعيمهم (غازان) ، وأصحابه

(١) ديوان ابن النبيه — طبعة عبد الله باشا فكري .

(٢) ديوان البهاء زهير — طبعة مصر .

الذين قاتلو سلاطين المماليك بمصر مسلمين . فقد أعاد غازان الإسلام في فارس إلى المسكاة التي كان ينهوها في بلادهم قبل غزوات جنكيز خان . وكبح غازان جماح الوثنية ، وقضى على الفوضى التي انتشرت في تلك الأمبراطورية . وكان غازان فوق هذا كله رحيماً رعوفاً إذا قيس بأسلافه من المغول القساة العتاة ، وكان محباً كذلك للعدل وللعلم ، وكان هذا الملك الثوري من غلاة الشيعة ، فاستحكمت العداوة من أجل ذلك بينه وبين المماليك لأنهم سنة . ولكن مهما يكن من أمر هذه العداوة بين المماليك والقتار فإنها لم تبلغ كما قلنا درجة العداوة بينهم وبين الفرنج .

وللمماليك فضل تطهير البلاد الإسلامية تطهيراً تاماً من الصليبيين ، وقد سم ذلك للملك الأشرف بن قلاوون ، عام ٦٩٠ هـ ، وهو العام الذي فتح فيه هذا السلطان مدينة عكا وخربها ، ولم يدع في بقية الساحل أحداً من الفرنج . وفي هذا قال محي الدين ابن عبد الظاهر :

يا بني الأصفر قد حل بكم تقمة الله التي لا تفصل
قد نزل الأشرف في ساحلكم فابشروا منه بصقع مقص^(١)
وقال شهاب الدين محمود الخطي كاتب ديوان الانشاء :

مرت بعكا بعد تخريب سورها وزند أوار النار في وسطها وارى
وعاينتها بعد التنصر قد غدت محجوسة الأبراج تسجد للنار^(٢)
وقال شاعر ثالث :

أدعى الكنائس إن تكن عيشت بكم أبدى الليلالي أو تفيّر حال
فلطالما سجدت لكن فوارس شم الأنوف جماجيح أبطال

(١) البلوك الجزء الأول — القسم الثالث من ٢٦٦

(٢) نفس المصدر المتقدم .

فغزاء عن هذا المصاب فإنه يوم بيوم والحروب شجال
هذا بذاك ولا نغير دهرنا ولكل دهر دولة وزجال^(١)
ولكن أين هذه الأشعار وأمثالها من الشعر الذي قيل في يوم كيوم القدس؟
وأما الميزة الثانية؛ من الميزات العامة للأدب المصري في العهدين الأيوبي والمملوكي فهي:

سبع البربع

ونحن نعترف أن البديع قديم في الأدب العربي؛ وذلك منذ عهد عيسى بن الوليد
وأبي تمام وأبي العلاء المعري. إلا أن الأدب المصري انتقل بالبديع نقلة جديدة، وذلك
على أيدي الشعراء والكتاب في العصر الفاطمي، ثم على يد القاضي الفاضل بوجه خاص
في العصر الأيوبي، ثم مضى الأدب في هذا التيار في العصر المملوكي.

أجل - ظهر في شعر مسلم بن الوليد الميل إلى استخدام الطباق، والمقابلة،
والجناس، وخاصة جناس الاشتقاق. ثم افتردا أبو تمام أيضاً بأشياء في البديع، منها المشاكلة^(٢)
والاستعانة بالألوان، واستخدام الأفكار الفلسفية، والصور الغريبة على سبيل الاستعارة؛
وهو ما سميناه «بتجسيم المعاني، وتشخيص الجاد».

وأتى أدباء العصر الفاطمي، فظهر في أديهم الميل إلى هذه الأنواع البديعية المتقدمة
كلها، وأمرؤوا كذلك في السجع، والجناس، وتجسيم المعاني، وتشخيص الجاد.
ثم أتى أدباء العصر الأيوبي فتبعوهم في جميع هذه الصفات، وبالغوا من جانبهم
في اصطنائها، وأمرؤوا إمرأاً لم يبلغه أحد من قبل. ولم يكتفوا بذلك حتى أضافوا
من عندهم أشياء جديدة، كان زعمهم فيها:

(١) نفس المصدر

(٢) وهي أن تأتي باللفظ واحد مرتين في موضع واحد بحيث لا يختلف معناه في المرة الأولى عنه
في المرة الثانية كما في قول أبي العلي: «لك يا منازل في القلوب منازل»

الفاضل الفاضل

وكان من أهم هذه الأشياء التي أضافها أديب العصر الأيوبي :
أولا — التورية .

وثانيا — نشر القرآن على طريقة ابن العميد في نشر الأشعار .
وإلى هاتين الخاصتين أضافت المدرسة الفاضلية خاصتين أخريين ليستا من خلقها
في الواقع ، ولكنهما من خلق المدارس الأدبية التي سبقتهما . غير أن المدرسة الفاضلية
هي صاحبة الفضل في الوصول بهاتين الخاصتين إلى أقصى الشوط ؛ وهما :
أولا — التوجيه .

وثانيا — الإقتباس أو التضمين .

فأما « التورية » فالفاضل الفاضل « هو الذي عضر سلاقتها لأهل عصره ، وتقدم
على المتقدمين بما أودع منها في نظمه ونثره النخ »^(١) . ومنها قوله :

بالله قل للنيل عني إنني لم أشف من ماء الفرات غليلا
يا قلب كم خلفت ثم بثينة وأظن صبرك أن يكون جهيلا

وأما « نشر القرآن » ، فالمقصود به أن الفاضل الفاضل كان يأتي ببعض الآيات القرآنية ،
فيُنثرها في رسائله ، ويدمجها إدماجا حسنا في كلامه ، فكأنها جزء من هذه الرسائل ،
ومن ذلك ، قوله في رسالة إخوانية :

« ولا تسأل عن خاطر تتناوب عليه الذوب ، ولا يأوى إلى ظل إلا وحده ذا ثلاث
شعب ؛ ودعني أدع هذا اليتيم الذي هو قلبي ، وأخيط هذا الجرح الذي هو فني النخ »^(٢)
وقوله من رسالة إخوانية أخرى :

(١) خزانة الأدب للحموي — أنظر باب التورية
(٢) الفاضل من كلام الفاضل الفاضل ص ٤ ب — مخطوط .

« أهلاً بطاعته ، فإنها في غربنا مشرقة ، وبخوابه ، فإنها لا تدخل من باب واحد ،
وتدخل من أبواب متفرقة الخ » ^(١)

وقوله : « ولقد فضح الأوائل ، وأناب الأواخر ، ونهذ للناس الخفى ونظم الجواهر ،
وتمسك بعصم الكلمات المؤمنات ، وتمسك بالبقاء بعصم الكوافر الخ » ^(٢) .

وانظر الى قوله « بعصم الكلمات المؤمنات » ؛ فقيه شئ من « تجسيم المعنى » إذ
جعل من الكلمات مؤمنات وكافرات ، وجعل لها معاصم يمسك بها البقاء ، ونحو ذلك
مما هو مشهور في أسلوب القاضي الفاضل .

وأما « التوجيه » فهو استخدام المصطلحات العلمية على اختلافها في الأدب . ولما
أن يقول : لم خصصنا التوجيه بالذكر دون غيره من الأضراب البديعية التي ذاعت يومئذ
في الأدب ؟ . وجوابي عن ذلك : أني وجدت الأدب المصري في ذلك الوقت قد أسرف
في هذا الضرب البديعي إسرافاً دعانا إلى أن ننظر إليه هذا النظر .

وقد اختلف الذوق الأدبي نفسه في « التوجيه » . فذهب ابن سنان الخفاجي في القرن
الخامس الى عدم جوازه ، وذلك في كتابه « سر الفصاحة » . وأتى القرن السابع فظهر
فيه كتاب « المثل السائر » وفيه أنكر ابن الأثير ذلك على ابن سنان الخفاجي ، ودافع
ابن الأثير عن (التوجيه البلاغي) دفاعاً حسناً ، وجاء دفاعه معبراً عن الذوق الأدبي
العام لأهل مصر في ذلك العصر .

والعلوم التي استمد التعبير الأدبي شيئاً من مصطلحاتها على سبيل (التوجيه)
كثيرة منها : النحو ، والصرف ، والمنطق ، والفلسفة ، والفقه ، والحديث ، والكلام ،
والخط ، والتاريخ الخ .

(١) نقس المصدر من ١٠ ١ .

(٢) نقس المصدر من ٧ ١ .

فن التوجيه النحوي على سبيل المثال - قول ابن سناء الملك :
 له فم ضاق فلم يستطع أن يخرج اللفظ بتقويم
 ما فوه ميم واستكنه علامة الجزم على الميم

ومن التوجيه الفقهي على سبيل المثال - قول الشاعر :
 وجدتلك بحراً طبس الأرض مده فلم يبق عندي رخصة للتيمم
 ومن التوجيه التاريخي - قول ابن سناء الملك أيضاً :

دعا القلب (أنصاراً) من الهم والأسى

فصادف (أوساً) من دموعي (وخزرجاً) !

وأما « التضمين » وهو غير نثر القرآن الذي مر ذكره ، فقد أكثر منه شعراء ذلك
 العصر ، وضمتموا شعرهم كثيراً من القرآن حيفا ، والحديث حينا ، وأشعار القدامى
 والحديثين حينا آخر ، وهكذا . وأمل جمال الدين بن نباتة أشد أولئك الشعراء إسرافاً
 في التضمين . وكان لهذا الشاعر ضعف كذلك بمعارضة القصائد القديمة والحديثة ، فعارض
 المتنبي ، وعارض ابن النبيه ، وغيرها كثيرين .

ثم أن الأدب المصري في العصور التي نمتي بتاريخها كان على مذهب أو
 مدارس ثلاث :

مدرسة البديع - وزعيمها القاضي الفاضل . ومن تلاميذها ابن سناء الملك ، وابن
 النبيه ، وعمر بن الفارض ، ومحي الدين بن عبد الظاهر ، وابن نباتة ، وغيرهم .
 ومدرسة المعاني - وزعيمها البهاء زهير ، وصديقه جمال الدين بن مطروح . ومن
 تلاميذها أبو الحسين الجزار ، والسراج الوراق ، ونصير الدين الحامي ، وغيرهم .

ومدرسة سميناها (مدرسة التشبيه) ؛ لأنها أكثر من هذا النوع البياني إكثاراً
يلفت نظر الباحث في الآداب الفاطمية ، والأيوبيية ، والمملوكية . وكان مقرها القسطنطينية ،
ومن تلاميذها على عهد الفاطميين شاعر شريف يقال له (ابن حيدر العقبلي) :
وهو أبو الحسن علي بن الحسين بن حيدر العقبلي ، قيل إنه من ولد عقيل ابن أبي
طالب ، وكانت له منزهات في جزيرة القسطنطينية ، ولم يكن يشتغل بخدمة سلطان
ولا مدح أحد . ومن شعره :

كان الثريا واللال أمامها يد مدّها رام إلى قوس عسجد -

« وهو من أئمة المشبهين » (١)

ومن تلامذة العقبلي في مذهب الشعري كثيرون ؛ ظهروا بالقسطنطينية ، ومنهم : برهان
الدين بن الفقيه المتوفى سنة ٦٤٠ هـ ، وأبو المكارم محمد بن عيسى الدولة ، من جلساء الملك
الكامل ؛ وعبد الحكيم بن اسحق المتوفى سنة ٦٩٣ هـ ؛ وكان نائباً بالقسطنطينية ، وأمين
الدولة ابن المصارع ؛ وكان يرى (أنه من قبيل زمانه) (٢) ، وعلم الدين بن المرصص المتوفى
سنة ٦٣٨ هـ

روى ابن سعيد « أن الوزير جمال الدين القوصي أنشد بيتين نظمهما في جارية ،
وزعم أن أحداً لا يستطيع أن يأتي لهما بمثال ؛ وهما :

تبدت فهذا البدر من كلف بها	وحقك مثلي في دجى الليل عائر
وما ست فشق الفصن غيظاً ثيابه	أست ترى أوراقه تتناثر ؟
فأنشده ابن المرصص قوله مرتجلاً :	
وفاحت فألقى العود في النار نفسه	كذا نقلت عنه الحديث الحجامر

(١) : القرب لابن سعيد ج ٤ ص ٥٢

(٢) : نفس المصدر ص ١٠٤

وقالت فغار الدُر واصفر لونه كذلك ما زالت تغار الضرائر^(١)

ومن شعراء هذه المدرسة ، وهى مدرسة الفسطاط أبو الفرج الموقفى ، الكاتب المصرى . وله دار مشهورة بالفسطاط تعرف بدار « الكتاب الموقفى » ، ومن شعره :
ناعورة تحسب فى صوتها ميمماً يشكو إلى زائر
كأنما كيزانها عصبة رموا برب الزمن الفادر
قد منعوا أن يلتقوا فاغتندى أوطم . يبكى على الآخر
وقبل أن ننقل من مدرسة التشبيه نلقى على أنفسنا هذا السؤال وهو :

هل تأثر فن التشبيه فى الأدب المصرى بظروف الحروب الصليبية ؟ كما تأثر فن النثس مثلاً بهذه الظروف ، فظهرت فيه الصور المسيحية على بعض الألوان النحاسية المنسوبة إلى القرنين السابع أو الثامن ؟

وللإجابة عن هذا السؤال نقول : إننا لم ننظر إلى الآن بصور بيانية تأثرت بظروف الحروب الصليبية ، وربما كان اسكراهية المسلمين للصليبيين فى تلك العصور أثر واضح فى ذلك . ومع هذا فن الجائز أن نعتبر فيما بعد ، على نصوص أدبية تغير من هذا رأى .

ونعود إلى مدرسة البدع فى الأدب المصرى ، فنلاحظ أن زعيمها : وهو القاضى الفاضل ، قد أسرف على أسلوبه فى الزينة اللفظية ، حتى ليخيل إلى الباحث أنه نظر إلى هذا الأسلوب ، كما ينظر الصانع إلى قطعة من السجاد ، يشغلها بأصباغه وألوانه ، ويبالغ فى زركشتها بمبالغة تشيع حاجة ملحة فى نفسه ، هى حاجته إلى « إرضاء الفن للفن » . ولعل ذلك هو فرق ما بينه وبين مدرسة المعانى ، بل هو فرق ما بين ذوقه وبين أذواقنا فى الوقت الحاضر . ومن هنا ننظم أدب القاضى الفاضل فى العصور الحديثة .

(١) الغرب لابن سعيد ج ٤ ص ١٠٩ - ١١٠

(٢) الغرب لابن سعيد ج ٤ ص ٨٧

وجاء ظاهراً من مخالفتنا القاعدة من قواعد النقد يسيرة ؛ وخلصتها أنه ينبغي لنا دائماً في تذوق الأدب ، أن ننظر إلى هذا الأدب بنفس العين التي كان ينظر بها أهله إليه ، وأن نقدوه بنفس الطريقة التي تذوق بها أصحابه من قبل . وإلا فكيف نقرأ بأذواقنا الحديثة شعر جرير ، والفرزدق ، والأخطل ، وغيرهم ؟ أم كيف نقيس بمقاييسنا الجديدة أدب ابن المقفع والجاحظ والصاحب بن عباد ومن إليهم ؟ أننا مضطرون دائماً إلى أن نتخلى عن هذه القاعدة في دراستنا اسكل أدب قديم . ومن أجل ذلك نوجب على أنفسنا :

أولاً ، أن نبدأ بدراسة كل ما يحيط بهذا الأدب ، لأن في البدء بهذه الدراسة ما يعيننا على اكتساب هذا الذوق الذي يخالف أذواقنا ، أو الحصول على تلك المعايير التي تخالف معاييرنا . وليس معنى ذلك أن تكون أذواق المحدثين خيراً من أذواق القدماء ، أو العكس . نعم كان العصر الذي نعيش به عصر العناية بالألفاظ ؛ وإن شئت فقل عصر العبث بها . وربما دلنا على ذلك نكتة لفظية روتها بعض الكتب الأدبية . وفيها أن العماد الأصفهاني اجتمع يوماً بالقاضي الفاضل فقال له : « سرّ فلا كتبائك الفرس » ففهم القاضي الفاضل ما عنده العماد ، وأجابه من نوع كلامه قائلاً : « دام عملاً العماد »^(١) وهذا العبث اللفظي ، أو هذا الترفق الفني طور من الأطوار التي مر بها الأدب العربي عامة ، والأدب المعري خاصة ، ولا ينبغي لنا أن نستخف به ، أو نقص من قيمته .

ومهما يكن من شيء فهذه القضية الأدبية موضعها من كتاب آخر غير هذا الكتاب ، نعرض فيه ألواناً كثيرة من آثار هذه المدرسة ، ونحلل فيه نصوصاً مختلفة من هذه الآثار ، ونوضح ما فيها من مواضع القبح ، أو مواضع الجمال .

(١) معجم الأدباء ج ٧ ص ٧٥

والشاهد في هذه النكتة الأدبية أن كل جملة من الجملتين السابقتين إذا كتبت أمكن قراءتها من اليمين إلى اليسار ، كما أمكن قراءتها بالعكس . وفي ذلك ما يدل على مهارة الرجلين والعبث بالألفاظ كما يلعب الناس ألعاباً مختلفة بقطع الترد أو الورق أو الشطرنج . وهذا النوع من العبث بدأه بديع الزمان فكان يكتب رسالة تقرأ منكوسة كما تقرأ معكوسة .

وأما مدرسة المعاني ، فهي وإن أخذت من البدع نصيب ، إلا أنها لم تسرف فيه إسراف المدرسة الفاضلية ، ولا كان بها ذلك التهاوت الذي امتاز به أصحاب هذه المدرسة . ومن أجل هذا : كان تلاميذ مدرسة المعاني أدنى إلى نفوس الشعب ، وكانت لهم شهرة عظيمة بين طبقاته . واستطاعت هذه المدرسة أن تجذب إليها الكثيرين من أفراد الطبقتين ، الدنيا والوسطى ، من طبقات الشعب المصري . ومن هؤلاء على وجه التمثيل :

أبو الحسين الجزار

وقد أعجب به ابن سعيد إعجاباً عظيماً ، وأعرب عن إعجابه هذا في كتابه المغرب ، وفيه قصص لنا كثيراً من أخبار هذا الشاعر الشعبي الكبير ، وكيف أنه أضافه في منزله زماناً ليس بالتصغير ، وكيف لقي من كرمه ، ولطف معاشرته ما أنطق لسانه بهذا الثناء والتقدير . وكان الجزار يستوطن القباطنة ، فذكره من أجل ذلك ابن سعيد ضمن شعرائها ، وقال عنه : « نشأ بين ساطور وروشم ، ولم يرفع له في بيت نباهة ، ولا مجلس حشمة علم ، من أحسن الناس شكلاً وأظرفهم ، وأحلام بيانا وأبدعهم مطابقة وأنظفهم ، ذو بزة تصالح الرؤساء السراة ، ومروءة لا توجد إلا عند السادة الألباء ، وسألى عن ذلك فإني به خبير الخ » .

ولم يستفكف هذا الأديب الظريف المسمى بالجزار أن يطلق على ديوانه اسماً شعبياً كذلك يدل عليه ، فسماه « تقطيف الجزار » . ومنه قوله :

لا تلغني ياسميدى شرف الله بن إذا مارأيتنى قصابا
كيف لا أشكر الجزارة ما عشت حفاظاً وأرفض الآدابا
ومها أضحت الكلاب ترجي

في والشعر كنت أرجو الكلاب بالخ (٢)

(١) المغرب لابن سعيد ج ٤ من ١٢٦

(٢) نفس المصدر من ٢٨٥

وإذا عرفنا أن مدرسة البدیع كانت تكلف بضرب من ضرره « كالتوجيه » ، وعرفنا أن هذا الضرب الأخير كان بحاجة في فهمه إلى شتى العلوم التي استمد الشعر منها بعض المصطلحات ، فنقلها بذلك من دائرة العلم إلى دائرة الأدب ، أدركنا أن أدب المدرسة الفاضلية كان لا يفهمه ، ولا يتذوقه غير الطبقات المثقفة من الشعب المصري . وأما مدرسة المعاني فكان يفهمها ، ويتذوقها كل فرد من أفراد هذا الشعب . وإنما للملاحظة لطيفة أيضاً تلك التي يلاحظها كل من يبحث قليلاً في أدب هذه المدرسة ، فيعرف أنها تتألف من أصحاب المهن البسيطة غالباً ، فنرجالها الجزار ، ومنهم السراج ، والوراق ، والحياط ، والزيات ، ومنهم الخماي ، نسبة إلى الحمام وهكذا .

تلك نظرة مجلى إلى الآداب المصرية منذ ظهرت لها شخصيتها التي استقلت بها عن الأدب العربي في سائر البلاد الإسلامية ؛ لم نستطع أن نجعلها تنسج حتى تشمل جميع الأدباء ومذاهبهم الفنية ؛ ولا أن تنسج فتشمل النظر في السكتات بجميع أنواعها الديوانية ، والتاريخية ، والإخوانية ، والشعبية ؛ ولا أن تنسج فتشمل البحث في فن الخطابة الإسلامية .

وكل ذلك موضعه كتاب آخر خصصناه للحركة الأدبية في مصر ، وسيظهر بمشيئة الله تعالى في أقرب وقت .

الفصل الثامن

التاريخ

منذ الفتح العربي لمصر ، والمؤرخون المصريون يهتمون بتاريخ بلادهم ، ويعتقون به عناية كبرى . وكان من أوائل الذين أرخوا لمصر ، أو من أقدم من وصلت إليهم مؤلفاتهم في تاريخ مصر :

ابنه عبد الحكم :

وهو عبد الرحمن بن عبد الله بن عبد الحكم الملقب بأبي القاسم . انحدر من أسرة مصرية كريمة . « وكان أبوه ضليعاً في الحديث والفقه ، وألف فيها كتباً كثيرة ، وانتهت إليه رئاسة الطائفة المالكية بمصر »^(١) . وكان له أبناء أربعة ، كلهم من مشاهير الرجال . وفاتت هذه الأسرة كثيراً من الإضطهاد في أيام الخليفة الواثق (٢٢٧ - ٢٣٢ هـ) لأنها رفضت يومئذ أن تقول بخلق القرآن .

ونعود إلى عبد الرحمن فنرى أنه كان كبير العناية بدراسة الحديث ، معتمداً في ذلك على محدثين من المصريين ، منهم أبوه .

ومن أشهر مؤلفات ابن عبد الحكم كتابه المعروف باسم :

« فتوح مصر والمغرب » ، وهو كتاب في سبعة أجزاء ؛ منها جزء خاص بمصر^(٢) أفاد المؤرخون كثيراً منه . ومن هؤلاء السكندري المتوفى عام ٣٥٠ هـ ، وابن زولاق المتوفى ٤٥٤ هـ ، وابن دقاق المتوفى عام ٨٠٩ هـ ، والمقرئ المتوفى عام ٨٤٥ هـ ، وأبو الحسن

(١) دائرة المعارف الإسلامية ص ٢٢٦

(٢) ملحق هذا الجزء تحت إشراف السيد هنري ماسيه Massé قام ١٩١٤ م . ونشره كذلك

الاستشرق تورى Torrey عام ١٩٢٠ م .

المتوفى عام ٨٧٤ هـ ؛ وأخيراً السيوطى الذى انتفع به أكثر من غيره .
يقول الأستاذ تورى Torrey « ومع ما نقله هذان المؤرخان (يريد المقرئى والسيوطى)
عن ابن عبد الحكم فإن هذا الذى نقله عنه لم يكن فى روعة كلام ابن عبد الحكم
نفسه . أما ياتوت فقد أثر النقل حرفياً فيما يختص بمصر » (١) . وتوفى ابن عبد الحكم
بالقسطنطينية عام ٢٥٧ هـ .

وهنا نلاحظ أن أوائل المؤرخين لمصر الإسلامية كانوا جميعاً « إخباريين » . بمعنى
أنهم يكتفون بجمع الأخبار على طريقة المحدثين فى جمع الحديث ؛ دون أن يتعرضوا
لتحليلها أو استخراج النتائج السياسية والاجتماعية من خلالها ؛ كما فعل المؤرخون
المسلمون فيما بعد . ومن الإخباريين الذين عنوا بمصر :

السكندري

محمد بن يوسف بن يعقوب المتوفى عام ٣٥٠ هـ . وهو غير السكندى الفيلسوف .
والسكنديون جميعاً قحطانيون من عرب الجنوب . وقد لاحظ المؤرخون أن السواد
الأعظم ممن اشتهروا فى الفتح العربى لمصر كانوا من اليمنية ؛ رغم أن الديانة اليهودية كانت
منتشرة فى بلاد اليمن قبل الإسلام مباشرة .

ومهما يكن من شيء ، فالسكندى الذى نتحدث عنه مصرى المولد . ولد بقرية من
قرى مصر عام ٢٨٣ هـ ؛ ودرس الحديث على شيخيه الكبيرين : ابن قنيدل المصرى ،
والنسائى الفارسى . وهما من أجل فقهاء الشافعية فى عصره .

وربما أشهر الكتب التى ألفها السكندى كتابه :

الولاية والقضاة ؛ ويشتمل الكتاب ، كما يدل عليه عنوانه ، على تاريخ الولاية والقضاة
الذين تولوا حكم مصر منذ الفتح العربى إلى قرب زمن المؤلف .

(١) انظر دائرة المعارف الإسلامية ، المجلد الأول ، العدد الرابع ، ص ٢٢٢

والكتاب على هذا كتابان منفصلان ؛ أحدهما خاص بالولاة ، والآخر خاص بالقضاة . والمؤلف يأتي بهؤلاء وهؤلاء بحسب الترتيب الزمني لحجبتهم إلى الديار المصرية . والمصريون بطبيعتهم — يميلون في تصنيف الكتب إلى تنويعها وتفصيلها على هذا النحو . ويخالفون في ذلك مصنفى العراق ؛ فمن كانوا إلى زمان الجاحظ على الأقل لا يحبون تبويب الكتب ، ولا تقسيمها بهذه الطريقة .

والقارىء للكتب التاريخية إلى عصر الكندى يخرج منها بنتيجتين هامتين : أولاها — أن مصر منذ الفتح العربى كانت تشهد نوعين من الحياة السياسية والاجتماعية ؛ هما حياة الجند الفاتحين ، وحياة القبط من سكان مصر الأصليين : الأولون يشتغلون بالجيش والإدارة ، والآخرون يشتغلون بالحرف والزراعة .

والثانية — أن النظام الذى ساد الحياة العربية المصرية هو النظام القبلى . وكثيراً ما كانت الفتن بين القبائل العربية المصرية تشب كلاً عزل والى قديم ، وأتى مكانه والى جديد . وأكثر من هذا دلالة على النزعة القبلية أن الولاة المصريين كانوا — وهم عصر — لا يسكرون دائماً إلا فيما يعود بالخير على قبائلهم .

هذه المعلومات التاريخية ، والنتائج الاجتماعية ، وأسبابها ، يمكن استخلاصها من كتب التاريخ المصرى عامة ، وكتاب الولاة والقضاة خاصة .

ولندع الكندى إلى غيره من مؤرخى مصر من بطه ؛ ومنهم :

ابن زولاق ، وهو أبو محمد الحسن بن إبراهيم بن الحسين المصرى المؤرخ . صنف كتاباً فى فضائل مصر ، ودبلاً على قضاء مصر للكندى . ومات فى ذى القعدة سنة ٣٨٧ هـ عن إحدى وثمانين سنة (١) .

المسيحى

ومن الإخباريين كذلك المسيحى نسبة إلى جده المسيح . وهو الأمير المختار عز الملك

محمد بن عبد الله بن أحمد الحراني الأصل . واد بعصر وكان شيعياً . صنف كتاباً في تاريخ مصر مدحه ابن خلدون ، وكتاباً في النجوم ، وكتاباً في التصريح والتلويح من الشعر . وتوفي عام ٤٢٠ هـ . وقد اعتمد عليه مؤرخون كثيرون . ومنهم أبو شامة صاحب كتاب الروضتين — وسيأتي ذكره . وفي ذلك ما يدل على أن العلم لم يعرف التفرقة بين المذاهب المختلفة . فهذا أبو شامة السني لا يجد غضاضة على نفسه في الأخذ عن المسيحي الشيعي ، ويعتمد عليه في روايته .

وقد شهد العصر الفاطمي مؤرخاً آخر له خطرته في حركة التاريخ المصري : وهو : القاضي أبو عبد الله محمد بن سلامة بن جعفر . وكان فقيهاً شافعيّاً ، تولى القضاء بالدار المصرية ، وروى عنه الخطيب البغدادي ، واعتمد عليه المقرئزي . وتوفي عام ٤٥٤ هـ . ومن كتبه الشهاب ، والخطط وغيرها .

ومن شهدهم العصر الفاطمي من المؤرخين مؤرخ عرف :

باب أبي طي

ولا نعرف عن هذا المؤرخ الشيعي شيئاً ما أكثر من أن تاريخه يعتبر من أهم مصادر الدولة الفاطمية في العصر الأخير من عصورها . وقد ذكره كثيرون من المؤرخين على أنه مصدر لتاريخ الفاطمي هذا المعنى . وبسبب ذلك اضطررنا إلى الإشارة إلى تاريخه هنا إتماماً للقائمة . والذي جعل من ابن أبي طي مصدراً هاماً إلى هذا الحد هو مذهبه الشيعي أولاً ، وموطنه بحلب بعد ذلك . ولأمر ما كانت حلب في عصر الظاهر غازي ملتقى نخبة من فضلاء المصريين ، كابن ممتاى المتوفى عام ٦٠٦ هـ ، وابن القنطري الذي استقر بهذه المدينة منذ عام ٦٠٣ هـ ، وأصبح وزيراً بها عام ٦١٢ هـ ؛ وكالشريف الإدريسي الذي لعب دوراً هاماً في التلاقل التي حدثت بمصر في عهد المأمون الفاطمي . ويجدنا الأستاذ كلود كاهين عن مصادر ابن أبي طي ، فيذكر منها الشريف

الإدريسي هذا ، وشمس الخلافة موسى . وهذا الأخير هو أحد الأمراء الذين كان لهم شأن في النزاع بين شاور وشيركوه . ويسأل الأستاذ كلود نفسه بعد ذلك : هل يعتبر ابن أبي طى مصدراً كذلك لأن ظافر ، وابن الأثير ، وابن ميسر ، وابن خلصكان ؟ ويجرى في ذلك بحثاً دقيقاً ، يعلن في نهايته أنه لا يستطيع الوصول إلى حكم نهائي في هذه المسألة (١) .

وأخيراً نصل إلى مؤرخي مصر في العصرين الأيوبي والملوكي الأول . فنجد أنفسنا أمام جمع كبير من أولئك المؤرخين الذين يختلفون في نزعاتهم وأهوائهم ومذاهبهم في كتابة التاريخ . ولقد رتبهم الباحثون طبقات خمساً : طبقة الكتابة السير الخاصة ، وطبقة التراجم العامة ، وطبقة لتواريخ المدن والبلدان ، وطبقة لتواريخ الدول ، وطبقة لتاريخ العام .

ونحن — إذ ننظر في أولئك المؤرخين — نستطيع أن نقسمهم : تارة بحسب الأسلوب الذي اضطنعه في كتابة التاريخ ، وتارة بحسب الموضوع أو طريقة التأليف . فأما تقسيمهم بحسب الأسلوب ، فقد كان هؤلاء المؤرخون على مذهبين :

الأول — وهو الأقل — مذهب يلتزم فيه المؤرخ السجع ، ويراعى فيه أنواع البديع . وهو مذهب العماد الأصفهاني ومن نحا نحوه (٢) .
والثاني — مذهب سهل ؛ لا يتقيد المؤرخ فيه بشيء من ذلك ؛ وهو مذهب الكتبة المطلقة من المؤرخين ، من لدن الطبري إلى عصر المماليك .

غير أن استخدام الزينة اللفظية في كتابة التاريخ يضر بها ضرراً بالغاً ، وتصبح

Quelques Chroniques anciennes relatives aux derniers Fatimides (١)

Par : Claude Cahen.

Bulletin de l'Institut Français d'archéologie orientale. Tom XXX VII

(٢) سبق العماد الأصفهاني إلى كتابة التاريخ بالسجع رجع اسمه (النحوي) في كتاب له كتبه في ضربة السلطان محمود بن سبكتكين . وذلك قبل العماد بنحو قرنين .

عناية المؤرخ نفسه منصرفة إلى تحقيق الألوان البلاغية في تاريخه أكثر من انصرافها إلى شرح الحوادث التاريخية شرحاً من شأنه أنه يجلو غامضها ، ويتعرض لوصف حللها ونحو ذلك . من أجل هذا وجدنا مؤرخاً عظيماً من مؤرخي الدولة الأيوبية ؛ هو أبو شامة يذكّر المصادر التي اعتمد عليها في كتابه « الروضتين » ؛ فيذكر منها كتابين للعماد الاصفهاني ؛ وهما كتاب الفتح القدسي ، وكتاب البرق الشامي ؛ ثم يقول :

« إلا أن العماد في كتابيه طويل النفس في السجع والوصف ؛ يمل الناظر فيه ، ويذهل طالب معرفة الوقائع عما سبق من القول وينسيه . فحذفت تلك الاسجاع إلا قليلاً مما استحسنتها في مواضعها ، ولم تلك خارجة عن المقصود من التعريف بالحوادث والوقائع . . . وانتزعت المقصود من الاخبار من بين تلك الرسائل الطوال ، والاسجاع الطوال ، والاسجاع المنفضية إلى الإملال . وأردت أن يفهم الكلام الخاص والعلم »^(١) .
وأما تقسيم المؤرخين المصريين بحسب الموضوع ؛ فان نظرة عامة في أنواع هذه التواريخ ، تقفنا على ملاحظة هامة — وذلك من وجهة النظر المصرية الخاصة ؛ وهي أن نسبة كبرى من هذه التواريخ إنما كتبت في التاريخ المصري الخاص ، لا التاريخ الإسلامي العام .

ومهما يكن من شيء فمؤرخو العصرين الأيوبي والمملوكي يسكن أن ينقسموا — في جملتهم — إلى طبقات أربع :

طبقة عنى أصحابها بكتابة السير . ومثل هؤلاء ابن شداد في كتابه (النوادر السلطانية) في سيرة السلطان صلاح الدين الأيوبي ؛ ومحيي الدين بن عبد الظاهر في سيرة السلطان الظاهر بيبرس المملوكي .

وطبقة عنى أصحابها بكتابة التراجم . وهؤلاء نوعان : نوع كتب في التراجم الإسلامية عامة . ومثل هؤلاء الفقهى في كتابه (إخبار العلماء بأخبار الحكماء) ، وابن

(١) أظن مقصود كتاب الروضتين ص ١

أبى أصيبعة في كتابه (عيون الأنباء في طبقات الأطباء) ، وابن خلكان في كتابه (وفيات الأعيان) ، والصفدي في كتابه (الوافي بالوفيات) .

ونوع نان كتب أصحابه في التراجم المصرية خاصة . ومثل هؤلاء الأدنوى في (الطالع السعيد الجامع لأشياء نخباء الصعبد) .

وطبقة عني أفرادها بتاريخ الدول الإسلامية عامة . والغريب أن هؤلاء بمصر قليلون جداً ، وذلك بالقياس إلى أمثالهم في غير مصر من البلاد الإسلامية الأخرى . نفي مصر وحدها لانسداد بذكر من هؤلاء غير رجلين :

أولها — ابن الراهب القبطي المتوفى سنة ٦٨٩ هـ . وهو أبو شاكر بطرس بن الراهب بن المذهب . كان شماساً في دير الكنيسة المعروفة بالفسطاط سنة ٦٦٩ هـ ، وما زال هناك حتى مات . وخلف لنا كتاباً في التاريخ العام ، يبدأ بآدم ، وذكر من بعده من الآباء إلى فضاة بنى إسرائيل ، فملوك الروم ، إلى مجيء المسيح . ثم أتى بسير البطارقة وما جرى في أيامهم . ثم أتى بتاريخ الخلفاء الراشدين ومن بعدهم إلى أيامه هو . وقد اهتم الفرج بهذا الكتاب وترجموه إلى اللغة اللاتينية ، وعنى الأب شيخو بالأصل العربي له عناية كبيرة ، معتمداً في ذلك على نسخة منه في الفاتيكان (١) .

والثاني — بيبس المنصوري المتوفى سنة ٧٢٥ هـ . وهو الأمير ركن الدين بيبس المنصوري الدوادار ، من عماليك السلطان المنصور قلاوون . تولى له إمارة (السكر) وكان وزيراً في زمن الملك الأشرف . ومؤلفه الذي نشير إليه هو (زبدة الفكرة في تاريخ الهجرة) . وهو تاريخ عام للدولة الإسلامية من أولها إلى سنة ٧٢٤ هـ . وذلك في أحد عشر مجلداً ، رتبته على حسب السنين . ولا يعرف الباحثون — حتى اليوم — شيئاً هاماً عن هذا الكتاب ؛ لأنهم لم يفتروا إلا على بعض أجزائه مفرقة بين مكاتب

باريس وأكسفورد ، وغيرها (١) .

وطبقة على أفرادها بتاريخ الدول المصرية خاصة . وهؤلاء هم الكتلة الغالبة من المؤرخين الذين ينتمون إلى العصور التي نعتى بها هنا . فمنهم العماد الأصفهانى ، وأبو صالح الأرمنى ؛ فى القرن السادس ؛ وعمارة اليمى ، وأبو شامة ، وجمال الدين بن واصل (٢) ، وابن الجزار ، فى القرن السابع ، وابن حبيب الحلبى ، وابن وصيف شاه ، وابن دقاق ؛ فى القرن الثامن ويصح أن يأتى قبل هؤلاء جميعاً ، فى الترتيب الزمني عبد الرحيم بن على اليبسافى المعروف بالقاضى الفاضل . ولهذا الزعيم السياسى الأدبى العلمى الكبير كتاب يعرف باسم (المياومات) أو (المتجددات) ، يتحدثنا عنها المقرئى أحياناً ، ويعتمد عليها فى كتابه (الخطوط) أحياناً . ولكن معلوماتنا عن هذه المياومات تنفد عند هذا الحد . وأكبر الظن أنها كانت نوعاً من المذكرات اليومية التى كان القاضى الفاضل يسجل فيها أهم الحوادث السياسية وغير السياسية مسجلاً من شأنه أن يعين فى كتابة رسائل الديوان .

ثم إنه كان لبعض من ذكرناهم من المؤرخين هنا عناية كبرى بكتابة السيرة النبوية .

والحق أن سيرة النبى كانت تحتل مكاناً ممتازاً فى الشعرين الأيوئى والملوكى ، كما كانت تحتل مكاناً ممتازاً فى الكتابة التاريخية لذين العهدين أيضاً . ومن اشتهروا يومئذ بكتابة السيرة النبوية رجل يقال له :

(١) فهذه هى المؤرخان المصريان اللذان كتبوا فى التاريخ العام . أما غير المصريين فإن الباحث يظفر منهم بعدد كبير من كتبوا فى التاريخ العام المسلمين . ومنهم على سبيل المثال : ابن الأثير الجزرى المتوفى عام ٥٥٥ هـ . وأبو القدام صاحب حياة المتوفى عام ٧٣٧ هـ ، وشمس الدين الذهبي المتوفى عام ٧٤٨ هـ ، وابن الوردى المتوفى عام ٧٤٩ هـ ، وابن كثير المتوفى عام ٧٧٤ هـ وغيرهم .
(٢) قبل أن لاين واصل كتاباً كذلك فى التاريخ العام عنوانه (التاريخ الصالحى) .
أنظر : دائرة المعارف الإسلامية المجلد الأول ، العدد الخامس ، ص ٣٠٠

(ابن سيد الناس) المتوفى سنة ٧٣٤ هـ . وهو فتح الدين اليممرى الأندلسي من كبار المحدثين . كان ينتمى إلى أسرة عربية سكنت إشبيلية ، وأما هو فوالده القاهرة وذلك فى عام ٦٦١ هـ ، ورحل إلى دمشق ، ثم عاد إلى القاهرة ، ودرس بالمدرسة الظاهرية ، وكان من بيت رياسة ، وعلم ، وأدب ؛ وله كتابان :

عيون الأثر ، فى فنون المغازى والشمال والسير ، فى غزوات ميد ربيعة ومضر ، إذ هى أشرف شمائل البشر . وهو من مطولات السيرة النبوية ؛ استخرجه مما كتب فى هذه السيرة قبله .

وكتاب بشرى اللبيب فى ذكرى الحبيب . وهو قصيدة تاريخية فى مدح النبي .

* * *

ومهما يسكن من أمر هذه التواريخ ، على اختلافها ، فقد كتب مقامها بطرق غير فنية فى جعلها . إذ غلبت على أكثرها — كما يقول المستشرقون — « صنعة الفسيفساء » بمعنى أن أجزاءها منفصلة بعضها عن بعض ؛ وذلك بسبب كتابتها على نظام السنوات . وفيما يختص بالحوادث القديمة ؛ نجد مؤرخى المصريين الأيوبي والمملوكي يتناولون دائماً نحن سبقهم .

وأما ما يختص بحوادث العصر الذى عاشوا فيه ، فلمهم اكتفوا بإيراد هذه الحوادث إيراداً دقيقاً وإن كانوا — فى الوقت نفسه — لا يتعرضون لنقدها ، أو التعليق عليها ، أو توضيح ما عسى أن يكون لها من أثر فى الحوادث التالية لها ؛ وهكذا . ولاريب أن نظام الكتابة بترتيب السنين — وهو النظام الذى اتبعه الطبرى وابن الأثير — كان هو المسؤول أيضاً عن هذا النقص أو التقصير .

فن عيوب هذه الطريقة — وهى كتابة التاريخ بحسب السنين — أنها تقطع الحوادث تقطيعاً ضاراً ، فلا يستطيع المؤرخ فى مثل هذه الحالة أن يوضح تسلسل

الحوادث ، ولا يعرف كيف يفلسفها . لأن من هذه الحوادث نفسها ما يقع في عدة سنوات ، فتكتب الحادثة الواحدة من هذا النوع جزءاً جزءاً ، ولا تعطى للقارىء دفعة واحدة .

نريد بمد ذلك أن نفث وقفات قصيرة عند طائفة قليلة من أولئك المؤرخين ، لأن المجال لا يتسع للوقوف عندهم جميعاً . وسنختار منهم سبعة ؛ وهم العماد الأصفهانى ، وابن واصل ، وابن دقان ، كأمثلة لمؤرخى الدول المصرية الإسلامية ؛ وابن خلكان ، والقفطى ، والأدقوى ؛ كأمثلة لمن كتبوا فى التراجم وابن شداد ومجى الدين ابن عبد الظاهر كشالين لمن كتبوا فى السيرة :

العماد الأصفهانى

وهو أبو عبدالله محمد بن صفى الدين الملقب عماد الدين الأصفهانى . نشأ بأصفهان ، وأتى بغداد فى حداثة ، ودخل المدرسة النظامية . ثم انتقل إلى دمشق عام ٥٦٢ هـ ، وسلطانها يومئذ الملك العادل نور الدين ، وهناك نشأت صداقة بينه وبين نجم الدين أيوب ، والد صلاح الدين الأيوبي ، فقربه ؛ وورث صلاح الدين عن أبيه مودة العماد ولازمه هذا ملازمة قوية ، يقيم لقيامه ، ويرحل رحيله . ثم انتقل صلاح الدين إلى مصر فكان العماد معه فى كل مكان . وحظى الرجل عند السلطان بمكانة لا تدانيها غير مكانة القاضى الفاضل . وكان العماد رئيساً لديوان الإنشاء فى الدولة النورية ، وذلك فى فترة تاريخية من أدق فترات مصر والشام . ونفى بها الفترة التى كان نور الدين مشغولاً فى أثنائها بحاربة الصليبيين ؛ ومن أجلهم فسر كذلك فى احتلال مصر ، حتى تم له ذلك على يد صلاح الدين الأيوبي . وفى فترة كالتى نشير إليها الآن — يكون من

أصعب الأمور على الباحث أن يفرق بين مصر والشام ؛ بل عليه في مثل هذه الحالة أن ينظر إلى رجال كل قطر منهما على أنهم رجال القطر الآخر . وفي ذلك ما يبرر نظرنا إلى العماد الأصهباني على أنه منضري بهذا المعنى .

ومهما يكن من أمر هذا العالم الأديب فاننا نعتي هنا بتأجيله العلي . ومنه هذه الكتب :

كتاب الفتح القدسي في الفتح القسي . وهو في تاريخ سبع سنوات فقط من حياة السلطان صلاح الدين إلى عام ٥٨٣ ؛ وهو العام الذي فتح السلطان فيه بيت المقدس . والقاضي الفاضل هو الذي أطلق على كتاب العماد هذه التسمية ، فسماه الفتح القدسي نسبة إلى بيت المقدس ؛ في الفتح القسي نسبة إلى قس ابن ساعدة الأيادي ، خطيب العرب في الجاهلية ، وكان قس معروفاً إذ ذاك بالسجع ، وكان العماد الأصهباني قد جعل كتابه هذا سجعاً من أوله إلى آخره ؛ فاستحسن القاضي الفاضل هذه التسمية ؛ وقصده منها أن الله فتح على العماد في سجعه هذا كما فتح على قس بن ساعدة الأيادي من قبله في السجع والبلاغة أيضاً .

ومنها — أعني من كتب العماد التاريخية — البرق الشامي . افتتحه بذكري شيء عن نفسه ، وشيء عن الفتوحات الشامية . وشبه أوقاته في ظل صلاح الدين بالبرق انخاطف لطيفها وسرعة انقضائها . ثم بسط أخبار صلاح الدين وفتوحه ، وحوادث الشام في أيامه . وذلك في سبع مجلدات .

ومنها — نصرة القطارة وعصر القطارة . وهو تاريخ للسلاجقة ووزرائهم . أخذ بعضه من تاريخ فارسي لشرف الدين أنوشروان ، وذيل عليه بما عاينه في عصره من حديث الأعيان . ^(١) وعبارة هذا الكتاب ، كهارة الكتاب الأول — مسجوعة

(١) تاريخ آداب اليهوديين زبدان ج ٣ ص ٦٢ . وفي عنوان هذا الكتاب خلاف كبير .

والعماد كتاب آخر في تراجم أدباء القرن السادس الهجرى خاصة : اسماء « خريدة القصر ، وجريدة أهل العصر » . وهو ذيل على كتاب « دمية القصر » للمأخرى ، وهذا الكتاب الأخير ذيل لكتاب « يتيمة الدهر للثعالبي » . والعماد الأصفهاني بكتابه هذا يعتبر من كتاب التراجم . ولا غنى لباحث في التاريخ الأدبى لمصر فى العصرين الفاطمى والأيوبرى عن الخريدة ، وقد انتفعنا منه كثيراً فى هذه الناحية (١) .

ويرغم طريقة السجع التى كتب بها العماد هذه المؤلفات ، فإنها كانت ذاتة فى الناس ذيوغاً كبيراً ، واضع بها العلماء منهم خاصة . وكان من هؤلاء : أبو شامة — عبد الرحمن بن اسمعيل بن عثمان الملقب بشهاب الدين أبى شامة المتوفى عام ٦٩٥ هـ . وهو صاحب كتاب (الروضتين فى أخبار الدولتين الفورية والصلاحية) . وأكثرت ما فى هذا الكتاب من أخبار مصر مأخوذة عن كتب العماد ، وذلك بعد تصفيتها من السجع — كما قال . ولهذا الكتاب الأخير ميزة — تهتم علماء الأدب — وهى أن مؤلفه عنى فيه عناية كبرى بنصوص شعرية ونثرية ، مزجها بالتاريخ فى كتابه مزجاً قوياً ، فأمدتنا هذه النصوص بصورة واضحة للأدب الإسلامى فى مصر والشام فى العصر الذى أرنخ له .

ولكتاب الروضتين — من هذه الناحية — ما استكتاب سيرة ابن هشام من القدرة المعجبية على الإيجاز ؛ بحيث نزع أن أحداً لا يقرؤه حتى يحس فى قرارة نفسه ميلاً قوياً إلى تأليف كتب فى سيرة نور الدين أو صلاح الدين ، قد لا تقل فى روعتها عن الكتاب التى ألفت حديثاً فى سيرة الرسول (٢) .

(١) توجد منه نسخة بدار الكتب المصرية . ونحت الطبع الجزء الخامس من هذا الكتاب لشعراء مصر .

(٢) وهذا مجال الاعتراف بأن قراءت كتاب الروضتين هى التى أوجت إلى كتاب «صلاح الدين» وهو الكتاب الذى ألفت فى العام الماضى .

ابن واصل

وهو جمال الدين أبو عبد الله محمد بن سالم . كان في أول أمره مدرسا في حماة ، ثم استدعى إلى القاهرة عام ٦٥٩ هـ ، وبعث به الملك الظاهر في مهمة إلى ملك صقلية ، وهو يومئذ الملك منفرد Manfred فكثت عنده مدة طويلة ، وصنف عنده موجزا في المنطق . ثم عاد من صقلية ، فعين قاضيا للقضاة ، فدرس بالحمام ، وورعما توفي عام ٦٩٧ هـ (١) . ومعنى ذلك أن ابن واصل كان من مخضرمي الدولتين الأيوبية والمملوكية ؛ وقد شهد بنفسه حوادث النصف الأخير من حياة بني أيوب . وقال عن نفسه في كتابه (مفرج الكروب) في حوادث سنة ٦٩٦ هـ أن عمره كان إذ ذاك اثنتي عشرة سنة ، وأن والده كتب في هذه السنة نسخة اليمين التي استخلف بها المنصور ملك حماة أهل بلده لولده الملك المظفر تقي الدين محمود ؛ وفيها — أي في هذه السنة نفسها — توفيت والدته الملك المظفر هذا ، وهي ابنة الملك العادل ، فحزن عليها زوجها الملك المنصور حزنا عظيما ، وأمر بصمود أكابر حماة إلى القلعة لاصلاة عليها ، وأمهم إذ ذاك والد جمال الدين بن واصل (٢) . ثم أتى ابن واصل برأى الشعراء في والدته الملك المنصور ، ومنهما قصيدة لولدها المنصور هذا أولها :

دموع كالقبو ث الماطلات لماضٍ من مكابدتي وآت
ولوعاتٍ على لها احتكام يرق لها ملام اللامات الخ

وبذلك ينتهي الجزء الأول من كتابه (مفرج الكروب في أخبار بني أيوب) ؛ وهو الجزء الذي وصل إلينا .

وابن واصل كثير الإعتماد على ابن الأثير ، وأبي شامة ، والعماد ، وابن شداد وغيرهم .

(١) أنظر دائرة المعارف الإسلامية : المجلد الأول ، العدد الخامس ص ٢٩٩

(٢) مفرج الكروب في أخبار بني أيوب ص ٥٩٨ — مخطوط .

وكثيراً ما يحمل القارىء إلى كتب له أخرى كذلك ؛ مثل كتابه التاريخ الكبير ، ولعله التاريخ الصالحى الذى مر ذكره .

وقد كان ابن واصل تلميذاً فى كتابة التاريخ لأبى شامة . فما قيل عن أبى شامة من أن الأدب يمزج فى كتابه بالتاريخ امتزاجاً قوياً ، يقال مثله فى ابن واصل . ويضاف إلى هذا أن قارىء هذا الأخير يستطيع أن يعلم إلماً عاماً بالنشاط الأدبى فى البيئات الأدبية الشهيرة فى ذلك العصر : كبيتة حماة ، وبيتة القدس ، وبيتة اليمن ، وبيتة ميفارقين ، وغيرها . وهو من هذه الناحية قريب الشبه بمصاحب (شفاء القلوب فى مناقب بنى أيوب) .
والأخير مؤرخ مملوكى ؛ لاشك فى ذلك .

ولعل ابن واصل — من ناحية الأسلوب — أقل المؤرخين عناية بالبديع ، لأنه لا يحسن شيئاً من ألوانه . ويظهر كذلك أنه أقلهم عناية باختيار الألفاظ . وهو من هذه الناحية بعيد الشبه عن رجل كان الأنير ؛ عرف بإشارته للعبارة الجزلة أو الألفاظ المناسبة لأداء المعنى .

ابن دقاق

وهو صارم الدين إبراهيم بن محمد بن أيمن الملائى الشيربانى دقاق المصرى . يقال إن اسمه مشتق من (دقق) ؛ وهى كلمة تركية بمعنى المطارقة . كان حنفياً متحمساً لمذهبه . وله مؤلف فى طبقات الحنفية اسمه (نظام الجمان) فى ثلاثة مجلدات . تناول فى الجزء الأول منه الكلام على أبى حنيفة ^(١) . وأودى ابن دقاق كثيراً بسبب مذهبه هذا ، وزُجج به فى السجن ، لأنه انتقص من قدر الإمام الشافعى فى كتاباته ^(٢) .
وأما مؤلفات ابن دقاق فهى كثيرة منها :

(١) أنظر كشف الظنون ج ١ ص ١٠٢ ، ج ٤ ص ١٣٦ ، ج ٦ ص ٣١٧

(٢) أنظر دائرة المعارف الإسلامية المجلد الأول العدد الثالث ص ١٦٥

كتاب نزهة الأنام في تاريخ الاسلام . أكثره عن مصر خاصة . وهو مرتب بحسب السنين ؛ وصل به إلى عام ٩٧٧ هـ ، وذلك في اثني عشر مجلداً . ولهذا الكتاب أهمية كبرى ، نوه بها صاحب كشف الظنون ^(١) .

وكتاب الجوهر الثمين في سير الخلفاء والسلاطين . وهو تاريخ لمصر إلى سقوط السلطان رقوق . والظاهر أنه ألف هذا الكتاب بأمر من السلطان برقوق نفسه ، ووصل فيه إلى عام ٨٠٥ هـ . ثم عاد فصنف تاريخاً في سيرة هذا السلطان وحده سماه (عقد الجواهر في سيرة الملك الظاهر) . ثم اختصر هذا الكتاب بعنوان (ينبوع المظاهر) ^(٢) . ويقول صاحب كشف الظنون أن العمري والعسقلاني قد أفادا كثيراً من مؤلفات ابن دقماق هذه .

ثم كتاب الانتصار بواسطة عقد الأمصار . وهو تاريخ كبير في عشرة مجلدات ، وصف فيها عشر مدن إسلامية ، وخص كل جزء من أجزاء كتابه هذا بمدينة منها . والجزءان الخاصان بالقاهرة والاسكندرية من هذه الكتب محفوظان بالقاهرة ؛ وقام على نشرهما الأستاذ فولز . وقال ابن دقمان وأنه اعتمد في تأليف كتابه هذا على مصادر أهم من تلك التي اعتمد عليها المقرئ نفسه . ومع أن المقرئ قد تامل على ابن دقماق مدة من الزمن ، فإنه لم يستفد من مصنف أستاذه . ^(٣)

ولابن دقماق كتب أخرى كثيرة أشير إليها في كشف الظنون ، كما أشار إليها المستشرق الذي نشر كتابه عن القاهرة والاسكندرية . ومن هذه الكتب :

كتاب السكوز الحفية في تراجم الصوفية ، وكتاب ترجمان الزمان ، في نظام الجيش . وكتاب فرائد القوائد ، في تفسير الأحلام الخ ^(٤)

(١) حلي خليفة ج ٢ ص ١٠٢ ، و ج ٦ ص ٢٢٤

(٢) نفس المصدر ج ٢ ص ١٠٧

(٣) دائرة المعارف الإسلامية في الموضع السابق الذكر

(٤) حلي خليفة ج ٣ ص ٢٧٧ ، ٢٩٧

وتوفي ابن دقماق عام ٨٠٩ هـ ، على قول صاحب كشف الظنون ، أو في عام ٨٩٠ هـ
على قول السيوطي في كتابه حسن المحاضرة .

* * *

فهؤلاء إذن مؤرخو الدول ، وأما كتاب التراجم ، فأهمهم ثلاثة وهم ابن خلكان ،
والقفطي ، والإدقوي .

ابن خلكان

وهو قاضي القضاة شمس الدين أبو العباس أحمد بن إبراهيم بن أبي بكر بن خلكان
الأرمني . قيل إنه من بيت كبير في العراق ينتسب إلى البرامكة . ولد سنة ٦٠٧ هـ في
أربل ، وبدأ دراسته عام ٦٢١ هـ على الجواليقي وابن شداد في حلب . ثم درس في
دمشق ، ثم ذهب إلى القاهرة عام ٦٣٦ هـ ، وأصبح نائب قاضي القضاة يوسف بن
الحسن السخاوي ، ثم شغل وظيفة قاضي قضاة دمشق . « ولكنه حذر عن منصبه
الذي كان في أول الأمر وقفاً على الشافعية » . وظل مصروفاً عنه مدة خمس سنوات .
واشتغل بالتدريس سبع سنوات بالمدرسة الفخرية بالقاهرة ، ثم رد إلى قضاء الشام ، ثم
عزل عنه للمرة الثانية ، ثم درس في المدرسة الأمينية بدمشق ، وتوفي بها عام ٦٨١ هـ ؛
وله من العمر ثلاث وسبعون سنة . ومن أشهر كتبه ، وأعماله الكتاب الوحيد له :

وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان :

قيل إن ابن خلكان بدأ الكتابة في مدينة القاهرة ، وذلك عام ٦٥٤ هـ ، ولكنه
اضطر إلا الاقطار عنه في أثناء ولايته القضاء بدمشق . وأنه في الثاني عشر من جمادى
الآخرة عام ٦٧٢ هـ . ولما كانت مؤلفات من سبقه قد فقدت معظمها ؛ فإن كتابه يعد من
أهم المصادر في التراجم والتاريخ الأدبي ^(١) وهو عبارة عن معجم تاريخي قال في مقدمته :

إنه كان مولعاً بالإطلاع على أخبار المتقدمين ؛ فجمع منها شيئاً كثيراً ، وتعب في تحقيق وفياتهم ، ومواليدهم ، فنقل عن سبقه ، وأخذ من أفواه الأئمة المعاصرين ، ونضى في ذلك عدة سنين ، فاجتمع عنده تراجم كثيرة ، فرتبها على حروف الأبجد ، لتسهيل مراجعتها . ولم يذكر من الصحابة ولا التابعين إلا جماعة قليلة دعت الحاجة إلى ذكرهم . « ولم يخلف ابن خلكان غير هذا الكتاب ، ولكنه يساوى مثبات من الكتب ؛ فهو ذخيرة علم ، وأدب ، وتاريخ ، ولغة » (١) .

وعدد تراجمه أربعى على المئاة ترجمة . وباختصار يمتاز هذا الكتاب بميزات منها : أولاً — إنه ترجم للعلماء والأدباء أكثر مما ترجم للملوك والصحابة . ثانياً — أنه تحرى الدقة في تحقيق الأعلام وضبطها وتقييدها بالحركات ليسهل نطقها ، واستوثق من سنى الميلاد والوفاة .

ويمكن يؤخذ على هذا الكتاب مأخذان :

أولهما — أنه رتب الأعلام على أسماء أصحابها ، وإن لم يشتهروا بها ، متبعاً في ذلك سنة أصحاب المعاجم التاريخية في عصره ، ممن ترجموا لابن سبنا — مثلاً — في باب الحاء ؛ لأن اسمه الحسين ، وإصلاح الدين الأيوبي في باب الياء ؛ لأن اسمه يوسف ؛ وهكذا .

ثانيهما — أن ابن خلكان على الرغم من نزاهته وسيله إلى الإنصاف ، فإنه لم يستطع التخلص من أثر التعصبيات النصرانية أو المذهبية . فقرة بمدح ويسرف في المدح ، وأخرى ينتقص من حق صاحب الترجمة إلى حد أنه يقصد عليه شهرته .

على أن أهميته — بالقياس إلى العصر الأيوبي — آتية من كونه عاشر السكثيرين من علماء الشطار الأخير من حياة الدولة الأيوبية ، ورأى بنفسه كثيراً من علمائها وفضلائها ، وكان صديقاً لهم .

ومن الصعب علينا بعد ذلك أن نحصى بالدقة مراجع ابن خلكان ، وإن كنا نعرف إلى أي حد كان فضل المؤرخين السابقين عليه عظيماً ، ونرجح أنه كان كثيره كثير الاعتماد على النقل والرواية ، وأنه أخفى شخصيته بمض الشئ في كتابه . على أنه من حيث الأنساب ، لابد أن يكون قد اعتمد على السمعاني وابن الكاظمي . وأما من حيث التواريخ فقد اعتمد على كثيرين ، منهم ابن الأثير ، والعماد الأصفهاني . ولابن خلكان ناحية أخرى ، كان من أجلها خليفاً بأن يذكر في مكان آخر من هذا البحث أيضاً ، ونعني بها ناحية الأدب . فالواقع أن عبارة ابن خلكان في كتابه عبارة جيدة .

وهي إذا قورنت بعبارة غيره من المؤرخين توشك أن تبرها ، ولا نظير لها غير عبارة ابن الأثير . ولابن خلكان شعر لطيف أيضاً (١) .

الققطي

وهو الوزير أبو الحسن علي بن يوسف بن إبراهيم بن عبد الواحد ، الملقب جمال الدين . ولد عام ٥٦٨ هـ بمدينة (قسط) من أعمال قوص ، فنسب إليها . وهو غير الشيخ بهاء الدين الققطي الفقيه الذي حارب الشيعة بمدينة قوص ، ونجح في محاربه . تلقى جمال الدين علومه بالقاهرة ، ثم أتته دراسته ببیت المقدس ، وقضى نحواً من خمسة عشر عاماً بهذه المدينة ؛ ثم رحل بعدها إلى حلب ، وهناك عهد إليه القيام على إدارة الأموال بها عام ٦١٠ هـ . وبقي يشغل هذا المنصب إلى أن أصبح وزيراً في مدينة حلب ، وذلك عام ٦٣٣ هـ . فظل وزيراً بها حتى مات عام ٦٤٦ هـ .

وكان لجمال الدين غرام شديد بالكتب ، فكانت تحمل إليه من الآذق ، وجمع

(١) راجع تراجم ابن خلكان في الطبعة الأخيرة من كتابه وفيات الأعيان — نشر الدكتور فريد رفاقي .

منها ما لا يوصف ؛ وكانت مكتبته تساوى خمسين ألف دينار ، ولم يكن يجب من الدنيا سواها . ولم يخلف ولداً ، فأوصى بمكتبته للملك الناصر صاحب حلب .

وأكثر كتب القفطى فى التاريخ : كتاب ربح القاهرة ، وتاريخ اليمن ، وتاريخ المغرب وتاريخ السلاجقة . غير أن الباحثين لا يكادون يعرفون له غير الكتب الآتية :

إنباء الرواة على أنباء النحاة ، وأخبار مصر — من ابتدائها إلى أيام صلاح الدين الأيوبي — فى ستة مجلدات ، وأخبار الحمدلين من الشعراء وأشعارهم — يريد الشعراء الذين سموهم بمحمد مرتين — على حروف الأبيجد ، بحسب أسماء آبائهم ^(١) .

غير أنه لم يصل إلينا من كتب القفطى غير كتابه (إخبار العلماء بأخبار الحكماء) وهو معجم تاريخى للفلاسفة ، والأطباء ، والعلماء من العرب وغيرهم ، مرتبين فى هذا الكتاب على حروف الأبيجد كالمعتاد .

وتنحصر أهميته فى أنه يرينا صورة من علم العرب بمؤلفات الاغريق . وفى نهاية الكتاب يتحدث المؤلف عن حكماء تيمدى . أسماؤهم بالكفى : كأبى على بن سينا وغيره . وكتاب القفطى هذا بالمواد والطرائف أشبه منه — فى نظرى — بالكتاب العلمى الذى يتوخى فيه صاحبه الدقة والصحة . ذلك أن أخباره عن فلاسفة الاغريق — على وجه التمثيل — قليلة ، فضلاً عن أنها عارية من التحقيق العلمى فى جملتها . ومع ذلك فلا غنى للباحث عنها .

وذلك أن ابن القفطى إذا أطل الحديث عن أحد فلاسفة الاغريق ؛ كان لحديثه قيمة كبرى . ولكنه إذا اختصر فإنه يقتصر على ذكر . نادرة ، أو طرفة ، ونحو ذلك . مثال ذلك أن القفطى ذكر فى كتابه الشاعر هوميروس باسم (أوسيروس) فقال : كان هذا الرجل من رجال يونان ، الذين عانوا فى الصناعة الشعرية والمنطق وأجادها . وجاءه (أتناو) الماخن فقال : اجئنى لأفتخر بهجائك ، إذ لم أكن أهلاً لمديحك .

(١) أنظر قوائم الزينات ج ٢ ص ٩٦ . وأنظر معجم الأدباء ج ٥ ص ٤٧٧

فقال له : لست فاعلاً ذلك أبداً . قال : فإننى أمضى إلى رؤساء اليونانيين فأشعرهم بذلك . قال أرميروس مرتجلاً : بلغنا أن كلباً حاول قتال أسدٍ بجيزة قبرص ، فامتنع عليه أنفةً منه ، فقال له الكلب : إننى أمضى فأشعر السباع بضعفك . قال له الأسد : لأن تعيرنى السباع بالنكول عن مبارزتك أحب إلى من أن ألوث شاربى بدمك ! وعند هذا الحد تنتهى ترجمة هذا الشاعر اليونانى الكبير فى كتاب ابن الفظلى . وأما مصادر المؤلف فكثيرة ، منها :

ابن النديم ، وإسحق بن حنين ، وأبو حيان التوحيدى ، والسكندى ، ويحيى النحوى ، وآخرون .

والحكماء الذين يعنىهم ابن الفظلى فى كتابه هم أصحاب العلم بالطب ، والآسيات ، والمنطق ، والأخلاق ، والهندسة ، والرياضة ، والفلك ، والتنجيم ، والشعر .

وفى الكتاب تظهر شخصية ابن الفظلى — إلى حد ما — من حيث كونه رجلاً مصرياً ، سنياً ، مبغضاً للفلسفة . وأسلوبه فى الكتاب مرسل إرسالاً تاماً ؛ اللهم إلا فى بعض قطع بسيطة من كلامه ؛ حين نرى المؤلف يعبر عن رأى ما ، متحمساً له بحماسة قوية . فهنا يميل المؤلف قليلاً إلى السجع ، على عادة غيره من الكتاب فى ذلك الوقت . غير أنه لا يلبث أن يعود سريعاً إلى إرسال كلامه ، غير متقيد بالسجع .

الأدقوى

وهو كمال الدين جعفر بن ثعلب بن جعفر الأدقوى الشافعى المتوفى عام ٧٤٨ هـ . كان فقيهاً ولغوياً ، ولد عام ٦٨٥ بادفو من مدن الصعيد ، وعاش بقرية بالقرب من القاهرة ومات بها .

وهو من كتاب التراجم ، إلا أنه اقتصر من هذه على تراجم المصريين خاصة .

بل كان أكثر عصبية من هذا الحد ، فوضع كتاباً في تراجم النابهين من صعيد مصر بوجه أخص . ولذا اشتهر من كتبه اثنان هما : « كتاب البدر السافر ، وتحفة المسافر ، في تراجم مشاهير القرن السابع » . وكتاب « الطالع السعيد الجامع لأسماء الفضلاء والرواة بأعلى الصعيد » .

وقد انتفعنا كثيراً بالأخير منهما في هذا البحث كما رأيت . فقد ترجم الأدفوى في كتابه لثلاثة وتسعين وخمسمائة رجل وامرأة من نجباء صعيد مصر وحده . ومهد لهذه التراجم بمقدمة في وصف هذا الإقليم ، وحدوده ، ومحاسنه ، وغرائبه ، وأقسامه ، ومدنه وما به من ربط وزوايا ، وأماكن للأعلم والعبادة ، وأسواق ، وحمامات ونحو ذلك . ولا تطيل في وصف هذا الكتاب ، فقد رجعنا إليه كثيراً في هذا البحث — كما قلنا — وفي ذلك ما يدل على قيمته وغنائه .

وإن كان ثم شيء يؤخذ عليه ، فهذا الشيء هو تعصب المؤلف لإقليمه تعصباً كبيراً يجب أن ينبه إليه المؤرخ . فإذا فعل ذلك فإنه واجد في هذا الكتاب فوائد تاريخية ، لا يجدها في سواه .

وبحسبنا هذا القدر في الكلام عن كتاب التراجم ، لننتقل منهم إلى كتاب السير وسنكتفي من هؤلاء — كما قلنا — بأحدهم ، وهو :

ابن سراج

أبو الحسن بهاء الدين يوسف بن رافع بن نعيم بن محمد قاضي حلب ، ولد بالموصل سنة ٥٣٩ هـ ، ودرس بها ، ثم رحل إلى بغداد ، وتعلم هناك ، وعين بهاميداً بالمدرسة النظامية ، ثم صار أستاذاً بمدرسة الموصل الكبرى . وخرج بيت الله عام ٥٨٣ هـ ، وخرج في عودته

على دمشق ، حيث لقي السلطان صلاح الدين الأيوبي ، والتحق بخدمته ، وعينه السلطان قاضياً للعسكر في بيت المقدس . ولما توفي صلاح الدين رحل إلى حلب ، وعين قاضياً بها ، وكانت له مكانة رفيعة في هذه المدينة . وكان له نفوذ كبير في عهدى الظاهر والعزير . « وقد استفل نفوذه هذا في الإكثار من المدارس ، ووقف المال عليها . » ثم اعتزل ابن شداد الناس والحكومة لمنافسة كانت بينه وبين آخرين معه على قضاء حلب ؛ ونزع ابن شداد طليسانه . فأتى الملك الظاهر ، وجلس مجلساً عاماً أحضر فيه الأكار ، ثم شرع الظاهر نفسه بعدد مناصب ابن شداد ، وأخذ في تفريق القاضى كمال الدين ، الذى كان من المراجعين له في منصب القضاء ، وقال للحاضرين : كلكم تمضون الساعة مشاة إلى دار بهاء الدين ، وتكشفون رؤوسكم له ، ولا تزالون به حتى يرضى . ففعلوا ذلك . وعاد بهاء الدين إلى منصبه .

أما كتب ابن شداد فيها : « تاريخ حلب » ، و « دلائل الأحكام في الفقه » ، و « ملجأ الحكام عند التباس الأحكام »^(٢)

غير أن الكتاب الذى من أجله سقنا الحديث عن ابن شداد هو كتابه :

« النوادر السلطانية والحسان الیوسفية » . وهو في سيرة السلطان صلاح الدين الأيوبي ، ألفه بعد وفاته ، وجعله قسمين :

الأول — في نشأة صلاح الدين وأخلاقه .

والثاني — في بفض وقائعه وغزواته .

وفي القسم الأول من الكتاب يبدأ ابن شداد الكلام في صفة من صفات السلطان ؛ — كصفة العدل — بآية قرآنية ، وأحاديث نبوی ، أو بهما معاً ؛ ثم يذكر ما علمه من تمسك

(١) أنظر دائرة المعارف المجلد الأول العدد الرابع من ٢١٠

وانظر تاريخ آداب اللغة لجورجي زيدان العدد الثالث من ٦٣

(٢) ابن خلكان ج ٢ ص ٣٥٤

السلطان بهذه الصفة ؛ ويذكر طرفاً من توادده في ذلك . ثم ينتظم الحديث في هذه الصفة بالدعاء للسلطان أن يرحمه رحمة واسعة .

أما في القسم الثاني من الكتاب - فيتحدث ابن شداد عن وقائع السلطان حديثاً يمتاز من حديث غيره من المؤرخين بقافية هامة ؛ هي أنه كان كثيراً ما يعتمد فيه على مشاهداته ومعلوماته ، لا على الروايات التاريخية المختلفة التي اعتمد عليها مثل أبي شامة ، وابن واصل ، وغيرهما .

وهو ، من أجل هذا ، قد استطاع أن يكشف لنا عن حوادث هامة في حياة السلطان السياسية ، وجوانب قيمة من حياته الخلقية ، قد لا نجد لها مثل هذا الوضوح في المصادر الأخرى .

فن الأمور التي كشف عنها كتاب ابن شداد ؛ مسألة المفاوضات التي دارت بين صلاح الدين ، وبين الإنكشار (يريد الملك ريشارد قلب الأسد) ؛ وهي المفاوضات التي سرفها العادل بينهما .

وفي موضع من هذه السيرة التي كتبها ابن شداد قوله : « ولقد كان حبه للجهاد ، والشفق به قد استولى على قلبه ، وسائر جوانحه استيلاء عظيماً ، بحيث ما كان له حديث إلا فيه ، ولا نظر إلا في آله ، ولا كان له اهتمام إلا برجاله ، ولا ميل إلا لمن يذكركه به ويحبه عليه . ولقد هجر في محبة الجهاد في سبيل الله أهله ، وأولاده ، ووطنه ، وسكنه ، وسائر بلاده . وقنع من الدنيا بالسكون في ظل خيمة ؛ تهب بها الرياح ميمنة وميسرة . ولقد وقعت عليه الخيمة في ليلة ريحية على مرج عكا . فلو لم يكن في البرج لقتلته . ولا يزيد ذلك إلا رغبة ومصاهرة واهتماماً . وكان الرجل إذا أراد أن يتقرب إليه يحثه على الجهاد ، وأنا ممن جمع له فيه كتاباً ، جمعت فيه آدابه ، وكل آية وردت فيه ، وكل حديث روى في فضله . وكان - رحمه الله - كثيراً ما يطالعه ، حتى أخذه

منه ولده الأفضل . عز نصره . ثم حكى ابن شداد أنه صار مع السلطان على الساحل في طلب عكا ، وكان الزمان شتاء ، والبحر هائجاً ، وموجه كالجبال — قال : فمظم أمر البحر عندى ، حتى خيل إلى أنه لو قال السلطان لى : إن جُزّت في البحر ميلاً واحداً ملكتك الدنيا ، لما كنت أفعل . هذا كله خطر لى ، لمظم الهول الذى شاهدته من حركة البحر . فبينما أنا فى ذلك إذ التفت إلى — رحمه الله — وقال : أما أحكى لك شيئاً فى نفسى ؟ إنه متى ما يسر الله تعالى فتح بقية الساحل ، قسمت البلاد ، وأوصيت ، وودعت ، وركبت هذا البحر إلى جزائره : وانتمهم فيها ، حتى لا أبقى على وجه الأرض من يكفر بالله ، أو أموت . فمظم وقع هذا الكلام عندى ، حيث ناقض ما كان خطر لى . وقلت : ليس فى الأرض أشجع نفساً من اللولى ، ولا أقوى منه نيةً فى نصرته دين الله . وأستاذت فى أن أحكى له ما كان خطر لى ، فحكيت له . (١)

ذكرنا هذا النص من كتاب النوادر السلطانية لابن شداد لأننا قرأنا للأستاذ لين بول فى نهاية كتابه (صلاح الدين) فصلاً بعنوان : صلاح الدين والأساطير . وفيه عرض لنا المؤلف طائفة صالحة من الأساطير الأوروبية الشائعة حول شخصية هذا السلطان العظيم ، ثم ألقى المؤلف على نفسه هذا السؤال : كيف أن الشرق — وهو مستط رأس صلاح الدين ، ومسرح الكثير من حوادثه الهامة — أهل شخصية هذا البطل إهمالاً تاماً فى الأساطير ؟ برغم أنه — أى الشرق — لم يحتقر هذا الفن ، وكان له فيه قصص ألف أيلة وليلة ؟

وللإجابة عن سؤال الأستاذ لين بول نقول :

إننا نعجب منه لإختفاء اسم صلاح الدين من عالم القصص والأساطير . ولكننا نرى — فى الوقت نفسه — أن الشرق العربى قد استعاض عن هذه القصص انحرافية ، بأخرى حقيقية ، كانت أبلغ فى نفسه من انحرافة على طرافتها ، فوجد فى تلك القصص

(١) النوادر السلطانية . القسم الأول : حبة للجهاد .

الحقيقية — أو السير — ما يكفيه لتغذية خياله ، وإرضاء ميوله الفنية الخالصة . ثم يصح أن يكون للفقهاء ورجال الدين ، لتوجيههم الصدق ، والدقة ، والأمانة فيما يكتبون ، أثر واضح في اتجاه كذا .

ومثل ذلك يقال أيضاً في (سيرة السلطان الملك الظاهر بيبرس) التي كتبها له :

ابنهم عبد الظاهر

وهو محي الدين أبو الفضل عبد الله بن رشيد الدين أبي محمد عبد الظاهر بن نشوان السعدي الجذامي المصري . ولد بالقاهرة عام ٢٦٠ هـ ، وتوفي بها عام ٦٩٢ ع . « ولا نعرف الكثير من حياته ، فقد لعب دوراً هاماً في حكم الملك الظاهر بيبرس ، والمنصور قلاوون ، والأشرف خليل من سلاطين المماليك البحرية . وكان صاحب ديوان الإنشاء لكل واحد منهم . ونقول بعض الروايات إنه كان أول من تولى هذا المنصب . ونقول أخرى إن ابنه كان أول من تولاه . وكان عليه — بحكم منصبه — أن يقرأ جميع الرسائل والوثائق الهامة . ويظهر أنه قام بهذه المهمة في عهد الملك بيبرس ؛ لأنه حضر بعين الولاة التي أقسمها هذا الملك للخليفة عام ٦٦١ هـ . وهو الذي أنشأ يومئذ خطبة الخليفة . وقام ابن عبد الظاهر بتدبير شؤون الدولة عندما كان يحكم البلاد ابن قلاوون نيابة عن أبيه ، حين كان هذا غائباً في إحدى رحلاته » (١)

وأما كتب ابن عبد الظاهر فأهمها تاريخ له ؛ كتبه عن حكم السلاطين الثلاثة الذين خدمهم وهم : الظاهر بيبرس ، والمنصور قلاوون ، والأشرف خليل . ويقال إن المقرئ أفاد كثيراً من هذا الكتاب ، وذلك فيما يختص بتاريخ هؤلاء الثلاثة . وللمؤلف — غير ما تقدم — كتاب « تعائم الحاتم » . تكلم فيه عن الحاتم الزاجل (٢).

(١) دائرة المعارف الإسلامية المجلد الأول العدد الرابع ص ٢٢٤

(٢) خطط المقرئ ج ٢ ص ٢٣١

وله مقامه طويلة في مصر والفيل ، غير أن الكتاب الذي يمتينا هنا هو .

سيرة السلطان الملك الظاهر بيبرس

وهي منظومة شعرية ، أرخ فيها لهذا السلطان ، ووصف حياته . ولم نستطع نحن أن نطلع عليها . ولكننا نعلم أن الذي نثرها هو « شافع بن علي بن عباس العسقلاني » ، والظاهر أن ابن عبد الظاهر هو الذي طلب منه أن ينثرها له .

وفي ذلك يقول شافع هذا :

« وكان كاتب سره البليغ — محيي الدين أبو الفضل عبد الله بن شيخ الإسلام رشيد الدين عبد الظاهر — قد افتتح أيامه بنظم سيرة ؛ رتل منها سور بحاسنه صورة صورة ، وأرخ وقايحه التي هي في صحايف حسناته مسطورة ، فأطال وأطاب ، وخطب بأمتع خطاب ، وأتى على مجموع أيامه يوماً يوماً . لسن اقتضى الحال أن يثبت منها الفث والسمين ، وأن يكرر ما يشافه به سمع سلطانه من إطراء وإن كان فيه صادقاً لا يمين . وكان رحمه الله قد تحدث ممي في اختصارها ، فلم يتفق في حياته ، ولم يقع تأدياً معه في إثبات آقبه ونفى إثباته . وقد اختصرتها رغبة في الإيجاز الذي هو عين البلاغة . وعذوبة مياه الفصاحة المسافة ، وذكرت منها الأهم المقدم ، لتأخذ مطالعها ، وتروق مراجعتها ، وبالله التوفيق » (١)

فانظر إلى أدباء هذا العصر من كتاب وشعراء ومؤرخين ، كيف لم يكتبوا في ملوكهم المعجبين بهم قصصاً خيالية ، ولا أخرى حقيقية ، وإنما اكتفوا بطريقة واحدة هي طريقة كتابة السير ، إما شعراً ، وإما نثراً ، ولا ريب في أن المزاج الشرقي لذلك الوقت كان لا يعيل إلى غير هذه الطرق ، ولا يستجيب لغير تلك الأساليب .

(١) انتخاب السيرة المنقذة من السيرة الظاهرية ورقة ١٤ ١ .

وقبل أن ندع فصل التاريخ ، لانبجأ بدأ من عرض هذا السؤال ، والنظر في الإجابة عنه ، وهو : إلى أى حد كانت عناية المؤرخين المصريين يومئذ بالشعب ؟

نحن نعرف أن الأدب الأيوبي — باستثناء الكتب الشعبية — كان أرستقراطياً في مجلته . غير أن هذا إن جاز في الشعر ، فلا ينبغي أن يجوز في النثر التاريخي بوجه أخص . لأن التاريخ مسؤول عن العناية بالأمة كلها بجميع طبقاتها . ومع ذلك فلم نجد من المؤرخين الذين أشرنا إليهم من عنى بالشعب عناية تستحق الذكر .

ولنضرب لذلك مثلاً (بالجاعات) ؛ وهي حادث عظيم الأهمية بالنسبة للشعب المصري ومصر قد منيت بهذه الجاعات في العصرين الفاطمي والأيوبي ، ثم في العصر المملوكي ، وكانت لهذه الجاعات آثارها السيئة في البلاد . ومع ذلك فلم نجد مؤرخاً مصرياً كابن واصل يذكرها بأكثر من هذه العبارة وهي قوله :

« وفي هذه السنة كان الغلاء العظيم بالديار المصرية ، وتعذرت الأقوات بها ، حتى أكل الناس الميتة ؛ وأكل بعضهم بعضاً ، ثم تبع ذلك فناء عظيم وموتان » (١) .

أما الذين تنبهوا لذلك فهم رجال الطبقة التي تلت ابن واصل من المؤرخين ؛ كالقريزي ، وأبي الحسن . بل إن الأول منهما — وهو المقرئ — فكر في الحلول الاقتصادية التي يمكن التغلب بها على مواجهة المجاعة . وكان من أثر ذلك أن ألف كتابه « كشف الغمة وغيات الأمة » ؛ وقد نشر حديثاً .

الفصل التاسع

الموسوعات

سقطت بغداد عام ٦٥٦ هـ في أيدي التتار ، ودفع هؤلاء الطغاة بتلك المدينة الإسلامية العظيمة إلى الويل والدمار ، وعاثوا فيها فساداً وإتلافاً ، وأمهالوا على علمائها قتلاً وازهاقاً ، ثم لم يكنهم أن انتقموا لأنفسهم من الأرواح ، حتى راحوا ينتقمون لها من الكتب والمؤلفات — وهي يومئذ تراث أجيال مضت ، وأزمته قضت — فألقوا بهذه الكتب كلها في نهر دجلة ، وقضوا بهذا العمل على بغداد قضاءً أدبياً وسياسياً في وقت معاً ، ثم أتى تيمورلنك ، في أواخر القرن السابع الهجري ، فذهب بالبقية الباقية من هذه المدينة البائسة ، وتركها الناس محتضرين يدي الطاغية ، وفروا بحياتهم إلى مصر ؛ وقد وقف سلاطمتها يومئذ وقفهم المشهورة ضد التتار ، وأثبتوا للعالم الإسلامي أن انهزام هؤلاء الطغاة مبسور ، وأن إنقاذ الحضارة الإسلامية منهم أمر غير غدير .

وفتحت مصر أبوابها للأجنيين إليها من العلماء والأدباء والفضلاء ، فكثر الرحلة من هؤلاء إلى البلد الذي جمع سكانه بين الكرم والشجاعة ، واستطاع أمراؤه وحكامه أن يدروا عنه خطر هذه الغارة التي بلغت حدها من التوحش والقسوة والشناعة . وهناك في مصر أمن العلماء على نفوسهم ، وراحوا ينتقمون إلى واجبهم الذي أوجت به ظروفهم ، فالتجبت نيتهم إلى إنقاذ الثقافة الإسلامية من مخالب الجهل والوحشية ، وذلك بجمع المواد التي تتألف منها هذه الثقافة في كتب كثيرة ، على شكل موسوعات عظيمة ، لاندع صغيرة ولا كبيرة من مواد هذه الثقافة إلا أحصتها . وكان هناك باعث آخر على تأليف الموسوعات ، وهذا الباعث هو ديوان الإنشاء . والاهتمام به في الواقع هو الذي

شجع العلماء والأدباء على ذلك الاتجاه .

ومن الحق أن يقال إن العصر المملوكي لم يكن مبتكراً كل الابتكار لفكرة الموسوعة .^(١) إذ الموسوعات العربية لها وجود فعلي سابق لهذا العصر بمدة كبيرة . وأهل « الجاحظ » أول كاتب في الإسلام يمكن أن يكون خليفاً باسم (الموسوعي) . والحق أن كتب الجاحظ مجتمعة يمكن أن تكون موسوعة كبرى لم يسبق إليها . ثم يصح أن يكون رجال (كابن قتيبة) ، و (أبي حيان التوحيدي) ، و (صاحب كتاب الأغاني) موسوعيين بهذا المعنى . ثم لا مفر بعدئذ من النظر أيضاً إلى رسائل (إخوان الصفا) على أنها موسوعة فلسفية . حتى إذا وصلنا إلى (ابن سديد) في كتابيه المعروفين : «المغرب في حلى المغرب» و «المشرق في حلى المشرق» — وجدنا أنفسنا أمام موسوعة أدبية تاريخية . غير أنها نسبت برمتها إلى ابن سديد ، مع أن هذا الرجل هو آخر فرد من أفراد أسرة كبيرة تصافت كلها على تأليف هذا السفر العظيم ، وقيل إنها قضت في تأليفه مائة وخمس عشرة سنة ، أو تزيد .

ثم إن موسوعات العصر المملوكي لم تكن مرتبة على حسب أحرف الهجاء ، لأن كل واحدة منها ذات موضوع خاص ، وغاية معينة ، هي التي تحكم في نظام الموسوعة ، وخطتها .

والموسوعات المملوكية مشهورة ؛ يتداولها الباحثون إلى يومنا هذا بالاطلاع . وسنتحدث هنا عن ثلاث فقط من هذه الموسوعات ، وهي :

كتاب نهاية الأرب للنويري .

وكتاب مسالك الأبحار لابن فضل الله العمري .

(١) كلمة موسوعة ترجمة لما يطلق عليه الفرنج Encyclopedia وهو لفظ مركب من ثلاثة مقاطع : en بمعنى في ، Sycolo بمعنى دائرة ، pedia بمعنى تعليم . فالكلمة الترجمة الحرفية لهذا اللفظ « في دائرة التعليم » . ولذلك ترجمها البستاني « دائرة معارف » ، أما الجمع اللغوي بدمشق فأطلق عليها اسم « معلة » اسم لسكان من علم . وصاحب مفتاح المعادة هو الذي أطلق عليها اسم موسوعة .

وكتاب صبح الأعشى للقلقشندي .
وتقع كلها في حدود العصر الذي نؤرخ له — لو لا أن صاحب السفر الأخير
يتجاوز هذا العصر بشئ قليل .

نهاية الأرب

لعل هذه الموسوعة تعتبر أولى الموسوعات التي ظهرت في العصر المملوكي ، وصاحبها
هو أحمد بن عبد الوهاب بن محمد بن عبد الدايم المعروف بشهاب الدين النويري . ولد
حوالي عام ٦٧٧ هـ قرية بقرية من قرى بني سويف اسمها نوير . ونشأ بهذه القرية ثم
سافر إلى قوص — وهي يومئذ من أعظم البيئات العلمية بالديار المصرية ، فتربى بهذه
المدينة تربية علمية ، وعلما بحياة هذا الرجل ضئيل ، على كثرة من كتبوا عنه ، ومنهم
« الزركلي » في كتابه قاموس الأعلام ، « وعلى باشا مبارك » في المخطط التوفيقية ،
« وابن حجر العسقلاني » في الدرر السكامة ، و « السيوطي » في حسن المحاضرة . غير
أن هؤلاء جميعا قد اكتفوا بمجرد الإشارة الخفيفة . فقال عنه صاحب (الدرر السكامة)
على وجه التمثيل : « وسمع من الشريف موسى بن علي بن أبي طالب ، وبعقوب
الهندباني وغيرهما ، ونسخ من المخطوطات ثمانى نسخ ، وكان يكتب النسخة ويقابلها
ويبيعها بألف درهم ، وجمع تاريخا حافلا بخطه ، وباعه بألفي درهم ، وهو في ثلاثين مجلدا ،
وحصل له عند الملك الناصر حظوة ، ووكله في بعض أموره ، وباشير نظر الجيش
بطرابلس ، وكان حسن الشكل ؛ ظريفاً ، متودداً حتى مات في رمضان سنة ٧٣٣هـ . (١)
وأما كتابه (نهاية الأرب) فقد ألفه في زمن صاحبه الملك الناصر محمد بن قلاوون
التي تقدم ذكره ، وذلك في ثلاثين جزءاً (٢) . وذكر في مقدمته أنه اشغل بضاعة الكتابة ،

(١) الدرر السكامة . الجزء الأول ص ١٩٧ .

(٢) الكتاب من تصوير أحمد زكي باشا وهو موجود بدار الكتب المصرية وقد فرغت الدار فعلا
من طبع ١٣ جزءاً منه .

ثم اشتغل بأعمال الحكوة ، فعمل في جرائد الحساب والمقاييسات ، ثم انصرف بعدها إلى الأدب ، وتبرأ من الأعمال التي كان يمارسها قائلًا : « قبضتها وراء ظهري ، وعزمت على تركها في سري دون جهري ، وسألت الله تعالى الغنية عنها ، وتضرعت إليه فيما هو خير منها ، ودرغت في صفاعة الآداب ، وتعلقت بأهدابها ، وانتظمت في سلك أربابها . ورأيت غرضي لا يتم بتلقيها من أفواء الفصلاء شفاها ، فامتطيت جواد المطالعة ، وركضت في ميدان المراجعة ، وحيث ذل لي مركبها ، وصفا لي مشربها ، آثرت أن أجرد منها كتابا أستأنس به ، وأرجع إليه ، وأعوّل فيما يعرض لي من المهمات عليه . فاستخرت الله سبحانه وتعالى ، وأثبت منها خمسة فنون ، حسنة الترتيب ، ييسر التقسيم والتبويب ؛ كل فن منها يحتوى على خمسة أقسام :

الفن الأول — في السماء والآثار العلوية ، والأرض والمعالم السفلية .

والفن الثاني — في الإنسان وما يتعلق به .

والفن الثالث — في الحيوان الصامت .

والفن الرابع — في النبات .

والفن الخامس — في التاريخ .

وتلك رؤوس الموضوعات التي تعرض لها النويري في كتابه ، وقد صرح لنا أنه استعان عليها بالاطلاع ، ومن ذلك نعلم أنه أراد أن يلم بأكثر المعارف الانسانية في عصره ، وأنه رتبها في هذه الفنون أو الأقسام . واقارىء لكتابيه يدرك منذ بدايته إلى نهايته ، أنه مزج فيه العلوم بالآداب . فاذا تحدث مثلا عن السماء فإنه لا يقف عند ما وصل إليه المفجمون والفلسكيون في زمانه من علمي الفلك والتنجم ، وإنما يتجاوز هذا إلى ذكر ماورد في القرآن عن السماء ، وما ورد في الحديث عنها . وهنا لا يكتفى النويري بالأحاديث الصحيحة ، بل يذكر معها الأحاديث الضعيفة ، ثم يتوخى بعد ذلك ذكر

الأمثال العامة التي وردت فيها كلمة (سما) ، ثم ينتهي من ذلك إلى إيراد طائفة صالحة من الشعر الذي وصف به السماء ، أو الذي أتى فيه تشبيه بالسماء ؛ كقول ابن المعتز :

كأن سماءنا لما تجلّت خلالَ نجومها عند الصباح
رياض بنفسجٍ بخضيل نداء تفتح بينه نورُ الأقاحي

ثم ينتقل من الأبيات التي ورد فيها ذكر السماء إلى الأبيات التي فيها ذكر الفلك ، ومنها أبيات المعري :

يأليت شعري وهل ليت بنافعة ماذا ورائك أو ما أنت يا فلك ؟
كم خاض في إثرك الأقوامُ واختلفوا قدماً فما أوضحوا حقاً ولا تركوا
شمس تغيب ويقفو إثرها قر ونور صبح يوافي بعدها حلك
طحن طحن الرحي من قبلنا أمما شئ ولم يدر خلق أبسةً سلوكا

ومثل قصيدة ابن الشبل البغدادي التي أولها :

بربك أيها الفلك المدار أقصد ذا المسير أم اضطرار ؟

ثم ينتقل من السماء والفلك ، إلى الكلام عن الكواكب السبعة ، والملائكة ، والشمس ، والقمر ، وهكذا . فمما نقله في وصف الشمس - على سبيل المثال - قول الطغرائي :

وكأنما الشمس المنيرة إذ بدت والبدر يحنح للعقيب وما غرب
متجاربان : لذا نحن صاغه من فضة ولذا نحن من ذهب

وهكذا نجد الصنعة الأدبية غالبة على هذا الكتاب ، وبخاصة في فنونه الأولى ؛ حتى لنجد الفن الثالث ، والرابع ، والخامس توشك أن تسكون كلها أدباً خالصاً . فقد اشتمل الفن الخامس منها - بنوع خاص - على كثير من أمثال العرب ، وعلى كثير من أشعارهم التي تجري مجرى الأمثال ، وذلك من لدن امرئ القيس ، إلى العصر الذي

عاش فيه النويرى . وتحدث المؤلف فى الفنون الباقية الأخرى عن المجون ، والغناء ،
والموسيقى ، ومجالس الخمر ، وأسماء الشراب ، وأوصافه ، وعن الزهد ، والأدعية ،
ونحو ذلك .

وفى الفن السادس يتحدث النويرى عن نظام الحكومة ، مبتدئاً بالملك أو السلطان ،
فيصف حقوقه وواجباته . ثم يتحدث عن الوزارة وأقسامها ، وما يشترط فى الوزير . ثم
عن الجيش ، ونظامه ، وسلاحه ، والغزو فى البر ، والغزو فى البحر . ثم عن القضاء
وشروط تولى القاضى ، وما يجب عليه ، وما يجب له . ثم يتحدث عن ولاية المظالم ، وهى
المحاكم التى أنشئت لمحاكمة الأشراف ورجال الدولة . ثم يأتى على ذكر الحسبة ، وما
يشترط فى المحتسب ، وما يقوم به هذا الموظف الخطير من الأعمال الجسام ، كالإشراف
على شؤون التمرين والتجارة ، ومراقبة الزنادقة ، ونحو ذلك . وتعرض المؤلف فى هذا
القسم من كتابه للبلاغة ، فعرض لبيان التقاليد التى يتبعها الكتاب فى رسائلهم
ومشوراتهم ، وأتى على طائفة من رسائل البلاغ منذ عهد النبى إلى عهده تقريباً ، فعرضها
عرضاً منظماً ، وانتفعنا نحن ، كما انتفع غيرنا ، من ذلك كثيراً .

قال المصنف : « وما أوردت فيه إلا ما غلب على ظنى أن النفوس تميل إليه ، وأن
الخواطر تشتمل عليه . ولو علمت أن فيه خطأ لقبضت بنائى ، وغضضت طرفى ، ولقد
تبعت فيه آثار الفضلاء قبلى ، وسلكت منهجهم فوصلت بمجالهم حبلى » . إلى آخر
ما ذكره فى المقدمة .

تلك موسوعة النويرى — وهى كما رأينا ثمرة طيبة لمطالعات عنيفة شيقة ، انغمس
فيها المؤلف زماناً طويلاً ، واجتمعت فيه زماناً طويلاً — وما الأدب كما يقول آخر بيون
إلا مغامرة الروح فى عالم الكتب ، أو مغامرة الكتب فى عالم الروح .

ومن السهل على قارى هذه الموسوعة أن يعرف أن صاحبها قد اعتمد فى كتابتها
على مصادر كثيرة ، منها على سبيل المثال :

كتب ابن المقفع ؛ مثل كامله ودمنة ، والأديين الصغير والكبير ، وغير ذلك .
وكتاب عيون الأخبار لابن قتيبة . نقل عنه كثيراً من الحكم والأمثال ،
وقوانين الملك .

وكتاب المنهاج لأبي عبد الله الحسين الجرجاني الشافعي ، المتوفى سنة ٣٠٤ هـ . نقل
عنه كثيراً في شروط الجهاد والإمامة ، ونحو ذلك .

وكتب الماوردي — مثل كتابه (الأحكام السلطانية) وكتاب (قانون الوزارة) .
إلى غيرها من الكتب الكثيرة كتهج البلاغة ، وكتب الجاحظ ، والحريري الخ .

مسالك الأبصار

وجدنا في « نهاية الأرب » موسوعة أدبية ، من أغراضها جمع المعلومات الجغرافية التي تلزم لرجل الديوان .

وسنجد في كتاب « مسالك الأبصار » موسوعة توشك أن ينحصر موضوعها في هذه المعلومات الجغرافية التي تلزم لصاحب الديوان . فقد أتى فيها المؤلف بوصف الممالك الشرقية ، وقال إنه إذا مد الله في عمره فسيؤلف كتاباً آخر في موضوع الممالك الغربية . وأكبر الظن أنه لم يضع هذا الكتاب ، فقد مات في التاسعة والأربعين من العمر ، بعد حياة قضاه في حركة نالت من أعصابه منالاً عظيماً .

ومؤلف (مسالك الأبصار) هو شهاب الدين أبو العباس أحمد بن يحيى بن فضل الله العمري ، ذكر صاحب (الدرر الكامنة) نسبه كاملاً ، وقال : إنه ولد في الثالث من شوال سنة سبعمائة للهجرة ، وقرأ العربية على كمال الدين ابن قاضي شبيهة ، وقرأ الفقه على شهاب الدين بن المحجد ، وغيره ، وقرأ الأحكام الصخرى على ابن تيمية ، وتخرج في الأدب على الشهاب محمود ، والوداعي ، وشمس الدين بن الصائغ الكبير ، وأبي حيان ، وغيرهم . وكان يتوقد ذكاء ، مع حافظة قوية ، وصورة جميلة ، واقتدار على النظم والنثر ، مع سعة الصدر ، وحسن الخلق ، وبشر الحيا . ومع هذا ، فمن ترجمة حياة ابن فضل الله العمري نعلم أنه لم يكن حليماً بهذه الدرجة ؛ فلقد كتب العمري الإنشاء بمصر ودمشق ، ولما ولي أبوه كتابة السر كان هو يقرأ كتب البريد على السلطان ، ثم غضب عليه السلطان ، وذلك في سابع عشر من ذي الحجة عام ٧٤٠ هـ ، وولاه كتابة السر بدمشق ، وكان سبب ذلك أن السلطان عين — بشاعة بعض الأمراء — رجلاً قبطياً في وظيفة كاتب السر بديوان الإنشاء ، فغضب ابن فضل الله من القبطي ، لاشيء إلا لأنه قبطي ، فلم يلتفت السلطان الناصر إلى ابن فضل الله العمري ، وكتب للقبطي توقيعه على كره

من العمري ؛ ثم لم يكتف السلطان بذلك ، بل أمر ابن فضل الله أن يكتب زيادة في معلوم الكتاب القبطي ، فقام العمري بين يدي السلطان مغضباً ، وقال : خدمتك على حرام . ! فاشتد عليه غضب السلطان . ثم أعلم شهاب الدين العمري أباه بالأمر ، فقامت قيامته ، ونهض من فوره ، ودخل على الناصر ، واعتذر ، واعترف بالخطأ ، وسأله العفو ؛ غير أن السلطان لم يقبل عذره في ذلك الحين ، وأمره أن يقيم ابنه علاء الدين مكان ابنه شهاب الدين ، وأن يلزم شهاب الدين بيته . ثم مات أبوه بعد هذا الحادث بمدة قصيرة ، فرفع شهاب الدين ظلامته إلى السلطان ؛ يسأله فيها السفر إلى الشام ، فحركت الظلامة ما كان ساكناً في قلب السلطان ، فأمر الدويدار بطلبه ، ثم صدره واعتقله ، وكان ذلك في شعبان سنة ٧٣٩ هـ . وتجهز الزمان لشهاب أكثر من هذا الحد ، إذ اتفق أن بعض الكتاب من أعدائه نقل عنه أنه كان زور توقيعاً في الديوان ، فأمر السلطان الناصر بقطع يد الشهاب ، وقطعت ، وزج به في السجن ثم نسي السلطان أمره ، حتى رفع الشهاب إليه قصته يسأل فيها الإفراج عنه . فسأل عنه الناصر فلم يجد من يعرف خبره ، ولا سبب سجنه . فقبل أسألو عنه أحمد بن فضل الله^(١) ، فسأله فمرف قصته ، فأخبر بها مفصلة ، فأمر الناصر بالإفراج عنه ، وذلك في ربيع الآخر سنة أربعين وسبعمائة للهجرة . واستدعاه الناصر فاستحلفه على المناجحة ، فدخل دمشق في المحرم سنة ٧٤١ هـ ، فباشرها عوضاً عن الشهاب يحيى بن القيصري ، ولم يزل بدمشق إلى أن عزل بأخيه بدر الدين ، في صفر سنة ٧٤٣ هـ . وطلب إلى مصر أسكنه الشكايات منه ، فشفع فيه أخوه علاء الدين ، فعاد إلى دمشق ثانية بغير عمل . فلما وقع الطاعون في هذه المدينة عزم على الحج ، ثم توجه بزوجه إلى القدس ، فماتت عنه ، فدفنها ، وعاد هو إلى دمشق ، فمات يحيى أصابته . وذلك في يوم عرفة سنة ٧٤٩ هـ .

تلك حياة عالم من علماء العصر المملوكي ، كان غزير المأذة ، واسع الاطلاع ، خصيب

(١) لا بد أن يكون هذا شخصاً آخر غير شهاب الدين صاحب المسالك .

النتاج . فمن كتبه التي صنفها : مختصر فلائذ العقيان ، والنبهة الكافية في معرفة الكتابة والقافية ، والشتويات ؛ وهي مجموعة رسائل ، وممالك عباد للصاب ، وكلها كتب مخطوطة ، ثم كتاب التبريد بالمصطلح الشريف ، ويقظة الساهر ، ونفحة الروض ، ودمعة الباكي في الأدب ، وكتاب صباية العشاق في أربع مجلدات ؛ وموضوعه المدائح النبوية ، وكتاب فواصل السمر في فضائل آل عمر^(١) .

قال صاحب الدرر الكامنة : وكان أصل نسبه — أي نسبة ابن فضل الله العمري — إلى عمر بن الخطاب تصنيف كتابه فواصل السمر في فضائل آل عمر في أربع مجلدات^(٢) .

غير أن أجل كتب ابن فضل الله العمري هو كتابه الذي مر ذكره :

ممالك الاربعاء في ممالك الاربعاء

وهو في أربعة عشر جزءاً .^(٣) وموضوع الكتاب — كما يدل عليه عنوانه — هو الجغرافيا — أو — كما يقول المؤلف « وصف الأرض وما اشتملت عليه برّاً وبحراً ، وهو عقيان : أولها — في الأرض ، وثانيهما — في سكان الأرض . والقسم الأول منهما نوعان : أولها المسالك ، وثانيهما الممالك .

أما المسالك ، ففيها وصف لمقدار الأرض ، وهيئتها ، وذكر الأقاليم السبعة ، والبحار وما يتعلق بها ، وذكر للطرق ، وذكر للقبلة ، وكيف يستدل عليها الخ .

وأما الممالك ، ففيها وصف لممالك الإسلام وحدها ، لم يتجاوز حدها ، قائلاً في ذلك : « وإن كان في العمر فسحة ، وفي الجسم صحة ، وللهمة نشاط ، وللتفكير انبساط ، لأذيلن بممالك الكفار هذا التصنيف الخ » .

(١) وذكر أيضاً باسم « فواصل السمر في فضائل عمر » من غير « آل » وهو في أربع مجلدات .

(٢) الدرر الكامنة ج ١ ص ٣٣٦ .

(٣) لم يطبع منها حتى الآن غير الجزء الأول قام بطبعه المرحوم أحمد زكي باشا .

وأما القسم الثاني من الكتاب فأنواع أو أبواب : منها باب في المقارنة بين المشرق والمغرب ، وباب في الديانات ، وباب في طوائف المتدينين ، ثم باب في التاريخ — أرخ فيه للدول التي جاءت قبل الاسلام ، ثم للدول الكائنة فيه بالفعل . .

وليس شك في أن مجرد النظر في أبواب الكتاب لا يعطى فكرة كاملة عنه ، ولا عن قيمته ، أو طريقته في التأليف . وإنما السبيل إلى كل ذلك هو الاطلاع عليه . ومن يفعل يجد أمامه عالماً من علماء مصر في تلك الفترة ، أخذ نفسه بالتدقيق والتحقيق ، معرضاً ، في كل ما أورده في كتابه من الأخبار العجيبة ، عن الخرافات والخيالات السخيفة ، فائلاً في ذلك :

« ولم أذكر عجيبة حتى فحصت عنها ، ولا غريبة حتى ذكرت المناقل ، لتكون عهدها عليه » . وقال « ولم أنقل إلا عن الأعيان الثقات ، من ذوي التدقيق في النظر ، والتحقيق في الرواية » . ومع هذا كان المؤلف يمنع كل رأى غريب ينقد من عنده ، يوافق فيه صاحب هذا الرأي ، أو يخالفه .

وظاهرة أخرى ، يعرفها القارىء في كتابه منذ النظرة الأولى له في هذا الكتاب ؛ هي أن صاحبه مزج — على عادة المؤلفين في زمانه — العلم بالأدب مزجاً قوياً جداً . فهو من هذه الناحية إذن شبيه بالنويرى صاحب « نهاية الأرب » ، وإن كانت موسوعة النويرى هذا أوسع مجالاً ، وأكثر اتساعاً لأنواع المعارف الإنسانية المعروفة في زمانه .

وأن القارىء الحديث لا يعجب كل المعجب من كتاب موضوعه « الجغرافيا » يتعرض فيه المؤرخ لسكل هذه المعلومات الكثيرة ، والمعارف العديدة : من أدب ، إلى دين ، إلى تاريخ ، إلى آثار . وهذا كله فضلاً عما اشتملت عليه هذه الموسوعة من الجغرافيا التي هي الموضوع الأصلي للكتاب . ولكن هكذا كانت طريقة التأليف في مصر في

تلك العصور ؛ وهى طريقة لها مزاياها ، ولها مع هذا عيوبها ، فى نظرنا نحن المحدثين ، وإن كان الباعث عليها — كما قلنا — هو جمع المعارف الإنسانية كلها فى إطار من الأدب مرة ، كما فى نهاية الارب للنويرى ؛ ومن الجغرافيا مرة ، كما فى كتاب المسالك ؛ وعن الكتابة الديوانية مرة ثالثة ، كما فى كتاب صبح الأعشى .

بقى أن نورد هنا قطعة من كتاب المسالك لتكون نموذجاً لطريقة صاحبه فى تأليفه :
فى الباب السادس ، من القسم الأول ، من هذا الكتاب حديث طويل عنوانه « فى أحوال الأرض » . نتكلم فيه عن الجبال ، وعن الأنهار ، وعن منها نهر النيل يبحث جميل ؛ وأشار فيه إلى أصوله ، ومنابعه ، واكتشاف المسلمين لهذه المنابع قبل الفرنجة ، ومحاولة الملوك من بنى أيوب أنفسهم — كملك الصالح نجم الدين — معرفة ذلك . ثم انتقل من الكلام عن الأنهار ، إلى الكلام عن البحيرات ، ثم إلى الكلام عن « الآثار البينة فى أقطار الأرض » ، فتكلم عن الكعبة ، والمسجد النبوى ، والمسجد الأقصى ، ومسجد عمرو بن العاص بالفسطاط ، ومسجد قرطبة ، وهياكل اليونان ، والصقالبة ، والصابئة ، والصين ، وبيوت النيران ، والأهرام ، وأبى الهول ، وسجن يوسف ، وهود السوارى بالإسكندرية الخ .

وأخيراً أتى فى كلامه عن الآثار المشهورة فى أقطار الأرض إلى الحديث عن الديارات والحانات . فتكلم عن ديارات العراق ، والحيرة ، والشام ، وفلسطين ، واليمن ، ومصر ، ذاكراً أنه كان بمصر إلى زمانه عدد كبير من الأديرة ، وصف منها سبعة عشر ديراً ، كانت من خير متبرعات الدنيا . قال المؤلف : ومنها :

دير بختنسى :

وهو مشهور من أعمال مصر ، وهو عامر برهبانه ، ناضر بسكانه . ذكر بعض المتقدمين أنه إذا كان يوم عيده ، أخرج الرئيس الذى فى الدير اشاهد فى تابوته ، ويسير التابوت على وجه الأرض ، فلا يقدر أحد بمسكه ولا بحبسه ، حتى يرد البحر فيفطس فيه ، ويرجع إلى مكانه . قلت : وهذه حكاية مكدوبة لاصحة لها . وإنما الذى يلقى — وأنا بمصر تلك المدد الطويلة — أنه إذا كان أول تحرك النيل يخرج تابوت — يقال إن فيه

إصبع الشهيد - ويرى في البحر ، وذلك لوقت معلوم ، يسمونه عيد الشهيد ، ويكون الذي يرميه بعض كبراء القبط ، ويظن القبط أن رمي الإصبع سبب الزيادة . وإنما هو بمشيئة الله وقدرته ^(١) ومنها :

وربما :

وهو بالجيزة . وله في النيل منظر عجب ، لأن الماء يحيط به من جميع جهاته ، ويزيد في حسن منظرهاته . فإذا تصرف الماء أظهرت أرضه غرائب الفوار ، وعجائب الزهور المشرقة الأنوار ، وله خليج ينساب انسياب أرقم ، وعليه شطوط كأنها بالديباج ترقم . وهو متصيد شمع ، أنشد فيه ابن البصري قوله :

أنشط للشرب ياسيدي فيومك هذا دقيق الدروز ؟
فعددي لك اليوم مشبوباتنا نر سرقتهما من دجاج العجوز
أنشط عذدي على نبتين على لوزتين ، على قطرميز ؟
ونقصد « نهيا » وديراً لها به متبت الورد والمرحور
ونشرب فيها برطل وجام وطاس وكاس وكوب وكوز الخ

وحديث المؤلف عن الديور حديث جميل ، وله أرجوزة كبيرة ألفها في دير منها ، يقال له (الدير الأبيض) بالوجه القبل .

وهذا الباب الذي كتبه ابن فضل الله العمري عن الأديرة يدنا بصورة شائقة لنوع من الحياة الاجتماعية ، والأدبية ، كان يحياها سكان هذه الأديرة ، وكانت تنعم بها طائفة متفقة من أمراء مصر وشعرائها في تلك الأماكن النائية .

وفوق هذا كله ، ترى مؤلف مسالك الأبصار يعنى عناية عظيمة بمصر من جميع جوانبها ، ومنها جانب الشعر . ولذا أمدنا هذا المؤلف أيضاً بقائمة طيبة لأسماء شعراء من المصريين بلغ مجموعهم نحواً من خمسين ؛ وأولهم تميم بن المعز ^(٢) .

(١) مسالك الأبصار ج ١ ص ٣٦١ .

(٢) أنظر مسالك الأبصار ج ١ ص ٣١٧ - ٣٠٠٣ .
مخطوط بدار الكتب . إذ لم يطبع من المسالك غير الجزء الأول فقط .

صبح الأعشى

عرفنا أن «نهاية الأرب» عبارة عن موسوعة كبيرة، أتت على كثير من المعلومات العامة في العصر المملوكي، غير أن صاحب هذه الموسوعة صبغها بصبغة الأدب، أو كان الأدب اسمي ما يهدف إليه في كتابه.

والأدب هنا بالمعنى العام، لا الخاص، والمعنى العام للأدب يوشك أن يكون مرادفاً «للتقافة العامة» في عصرنا هذا.

أما صاحب كتاب «صبح الأعشى» فسنرى أنه حصر نفسه في صناعة الإنشاء؛ ولكنه اتخذ من الكلام عن الإنشاء ذريعة إلى جمع كثير من المعارف الإنسانية في عصره، فنجد بذلك في الوصول إلى غرضين:

أولهما — استيفاء البحث في صناعة الكتابة، وما يلزم لها.

وثانيهما — مجازاة الذوق العام، وقد كان يميل إلى هذا النوع من التأليف؛ وهو النوع الذي تغلب عليه صفة الجمع أكثر من أي شيء آخر.

ومؤلف صبح الأعشى هو أحمد بن علي بن أحمد — أو — أحمد بن عبد الله بن أحمد، ولقبه أبو العباس شهاب الدين القلقشندي — نسبة إلى (قلقشنده) من أعمال قليوب بالديار المصرية. ولقد ذهب المؤلف في كتابه إلى أنه من أصل عربي — لأنه من بني بدر، وبنو بدر من فزارة، وفزارة من ذبيان، وذبيان من غطفان، وغطفان من قيس، وقيس من مضر.

قال المؤلف: «وأما بنو بدر فهم بنو بدر بن عدي بن فزارة، وفيهم كانت رئاسة بني فزارة في الجاهلية برأسون جميع غطفان، وتدعى لهم قيس ومن بني بدر هؤلاء، وبني عمهم بني مازن جماعة بالقليوبية بالديار المصرية، ثم قال: وبنو بدر هم قبيلتنا التي إليها نعتزى، وفيها ننسب، وأهل بلادنا قلقشنده نصفهم من بني بدر، ونصفهم من بني مازن» (١).

(١) الجزء الأول من صبح الأعشى ص ٣٤٥.

وتربى الرجل في الاسكندرية ، وكان من أماندة سراج الدين أبو حفص عمر الشهر ياني ، وقيل إنه أجازته بالتدريس سنة ٧٧٨ هـ وعمره يومئذ إحدى وعشرون سنة .
ثم في عام ٧٩١ هـ دخل المؤلف ديوان الإنشاء بعصر ، وكان رئيسه يومئذ القاضي بدر الدين بن القاضي علاء الدين بن القاضي محيى الدين بن فضل الله العمري صاحب كتاب (مسالك الأبحار) الذي مر ذكره .

وألف القلقشندي كتباً كثيرة منها :

نهاية الأرب في معرفة أنساب العرب — ألفه للعزير الأشرف أبي المحاسن يوسف الأموي ، وقال إنه أحب أن يخدم خزانته العالية بتأليف كتاب في أنساب العرب ، يحدد بعد العلوم رسومها ، ويطلع في أفق الزمان بعد الأقول نجومها . ورتبه على مقدمة ، ومقصد ، وخاتمة .

وفي كتابه صبح الأعشى جزء من نهاية الأرب في معرفة أنساب العرب ومن كتبه أيضاً : « فلاندي الجان في التعريف بقبائل عرب الزمان » — قال إنه ألفه في القبائل العربية التي نقيم في أيامه بالديار المصرية ، لحاجة كاتب الإنشاء إلى معرفة ذلك فيما يصدره من كتب إلى رؤساء هذه القبائل . وبناء على مقدمة ، ومقصد ، وخاتمة .
ثم من كتبه أيضاً « حلية الفضل وزينة الكرم في المناخلة بين السيف والقلم » الخ . غير أن أجل كتبه ، وأعظمها فائدة ، كتاب :

صبح الأعشى في كتابة الإنشاء :

أشار في مقدمته إلى مكانة مصر من العالم الاسلامي في زمانه ، وإلى أنها صارت داراً للخلافة العباسية ، وقراراً للعسكرة الإسلامية .

تناهت علاء والشباب رداؤها فما ظنكم بالفضل والرأس أشيب

ثم ذكر أن المؤلفين في صناعة الإنشاء كانوا فرقا مختلفة :

ففرقة عنيت بأصول الصناعة ، كما عنيت بشواهداها .

وفرقة جئحت إلى ذكر المصطلحات ، وبيان مقاصدها .

وفرقه عنيت بالفناذج الانشائية نفسها ليقتبس منها من يطالعها ، ويسم بها .
ثم قال إنه لم يظفر بعد بكتاب يجمع بين هذه الأغراض الثلاثة ، فقام هو به .
أما المصادر التي اعتمد عليها القلشندي في كتابه فكبيرة ، ذكر اثنين منها في
مقدمته ، وأشار إلى بقيتها في تضعيف كتابه .

فأما المصدران اللذان ذكرهما في مقدمته فهما :

كتاب التعريف بالمصطلح الشريف ، لابن فضل الله العمري .

وكتاب تنقيف التعريف ، لثقي الدين بن ناظر الجيش .

قال عن الأول : إنه قد ترك من مقاصد المصطلح أموراً لا يسوغ تركها .

وقال عن الثاني : إنه أهمل في كتابه مقاصد غير المصطلح لاغنى للكاتب عنها .

فجاء هو وتصدى لتسكلة ما رآه من النقص في السكتابين .

وأما المصادر التي ذكرها المؤلف في تضعيف كتابه فكبيرة ، حبنا هنا أن نشير
منها إلى كتاب مسالك الأبصار ، ثم إلى كتب أخرى ، منها كتاب المعارف لابن فتيبة ،
ومروج الذهب للمسعودي ، وسرور النفس للتيفاشي ، وتهذيب الأسماء واللغات للنور ،
وفضائل الفرس لأبي عبيدة ، وتاريخ المدينة لابن النجار ، وتاريخ عماد الدين صاحب
حماه ، ثم كتاب الروض المعطار ، وكتاب الأطوال ، وكتاب اللباب ، وكتاب المشترك ،
وكتاب الأنساب ؛ وغيرها .

وأما مادة الكتاب نفسه ، فقد جعلها المؤلف في مقدمة ، وعشر مقالات ، وخاتمة .

(في المقدمة) : ذكر فضل الكتابة ، ومدح أفاضل الكتاب ، وذم الحق منهم ،
وحدد معنى الكتابة لغة واصطلاحاً ، وبين معنى الإنشاء ، والفرق بين كاتب الإنشاء
وكاتب المال ، وكتب فصلاً في ترجيح الشعر على النثر ، وفصلاً في صفات الكتاب
وأدبهم ، وفصلاً في هل يجوز للنساء أن يتعلمن الكتابة أو لا ؟ مستشهداً في كل ذلك
بأقوال من سبقوه من الكتاب ، كسهل بن هارون ، والصولي ، وابن ماني ، وغيرهم .
(وفي المقالة الأولى) : حديث فيها يحتاج إليه الكاتب من النحو ، والصرف ، والبديع

والبيان ، وأشعار العرب ، وأنسابهم ، وأخط ، ومعرفة المداد والكاغذ ، وأنواع الأقلام الخ .

(وفي المقالة الثانية) : حديث في الجغرافيا عن المسالك ، والممالك ، وشكل الأرض ، والبحار ، والجهات الأربع . وفي هذه المقالة جزء للتاريخ ، ذكر فيه ملوك الاسلام من عهد الخلفاء الراشدين ، فالأمويين ، فالعباسيين ، ثم الفاطميين ، وملوك المسلمين في الأندلس ، وبلاد المغرب ، وخص مصر ، والشام بفصل خاص ؛ وصف فيه هذين الاقليمين وصفا جغرافيا مسبباً الخ .

(وفي المقالة الثالثة) : حديث عن الكنى ، والألقاب ، وأرباب الوظائف الادارية المختلفة . وأسهب في وصف الورق ، وما يناسب كل مقدار منه من الأقلام ، وما تفتتح به الكتابة ، وما تختتم به ، وهكذا .

(وفي المقالة الرابعة) : حديث في البلاغة من حيث اللفظ ، ومن حيث المعنى ، ومواضع الشعر من المسكبات . وتحدث عن صيغ الكتابة ، وتاريخ هذه الصيغ من لدن رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، إلى زمنه .

(وفي المقالة الخامسة) : حديث عن الولايات ، وبيان طبقاتها ، كولاية الخلافة والسلطنة ، والولايات السادرة عن الخلفاء والملوك ، وما يكتب عن السلطان بالديار المصرية ، والشام ، والحجاز لأرباب السيوف والأقلام ، وأرباب الوظائف الديوانية ، والدينية ، وغير ذلك . ثم تحدث عن البيعات والعهود الخ .

(وفي المقالة السادسة) : حديث عن الوصايا الدينية ، والمساحات ، والاطلاقات ، والتوفيق بين السنين القمرية والشمسية ، وتحويل السنين بعضها إلى بعض الخ .

(وفي المقالة السابعة) : حديث في الإقطاعات ، والمقاطعات ، وأصل ذلك في الشرع ، وما كتب في ذلك منذ الزمن القديم ، إلى زمن المؤلف .

(وفي المقالة الثامنة) : يتحدث المؤلف عن الأيمان ، الشرعية منها وغير الشرعية ؛ كما يتحدث عن اللغو ، وعن اليمين الغموس ، وأيمان الملوك ، ونحو ذلك .

(وفي المقالة التاسعة) : يتحدث عن عقود الصالح المسلمين ، وغير المسلمين ، وعن الهدن الواقعة بين ملوك الاسلام ، وملوك الكفر ، وبين ملوك المسلمين بعضهم وبعض ، وهكذا .

(وفي المقالة العاشرة) : يتحدث عن الكتابة والكتاب . ويبدأ بالحديث عن الكتابة الجديدة ، ثم عن الكتابة الهزلية ، وهكذا .

(وفي الخاتمة) : يذكر أموراً تتعلق بديوان الإنشاء غير أمور الكتابة . فيتكلم عن البريد ، وعن الحمام الزاجل ومطاراته ، وأبراجه ، وعن مراكب الثلج الواصلة من البلاد الشامية إلى الملوك بالديار المصرية ، وعن المناور ، والحرقات التي كانوا يستخدمونها في إحراق زروع العدو ، ومراعيهم بأطراف البلاد ، وهكذا .
ومات القلقشندي عام ٨٣١ هـ وعمره خمسة وستون سنة .

ومن أجل ذلك ، ترددنا في الكتابة عنه كرجل من رجال الموسوعات في العصر المملوكي الأول ؛ وهو العصر الذي يقع بين عامي ٦٤٨ ، ٧٨٤ هـ . ولكن الخوض في حديث الموسوعات العربية ، هو الذي جعلنا نترجم للقلقشندي على إعتبار أنه من مخضري العصر بن المملوكي الأول ، والمملوكي الثاني .

وفي الكتاب الذي نتعرض ، بعشبة الله ، فيه لوصف الحركة الفكرية في هذا العصر الأخير ، نرجو أن نتحدث عن المقرئ ، والسيوطي ، وغيرها من علماء الموسوعات العربية في مصر ، بنفس الطريقة التي وصفنا بها علماء الموسوعات في هذا الفصل .

الفصل القياس

الفلسفة (١)

كان من أهم الفروق التي أشرنا إليها بين الدولة الفاطمية ، والدولتين الأيوبيه والمملوكية ، فرق يتصل بالعقل . وظهر هذا الفرق في ميل الدولة الفاطمية إلى الفلسفة ، لحاجتها إليها في نشر عقيدة دينية شعرت يومئذ بمرابقتها كل القرابة على الأوساط السنية ، في مصر . على حين أبغضت الدولتان السنيستان هذه الفلسفة ؛ لأن المذهب السني واضح ، لا يحتاج إلى الاستعانة بها .

وإليك أولاً بعض الأمثلة التي توضح كراهية الناس في العهدين الأيوبي والمملوكي للفلسفة :

قال صاحب النجوم الزاهرة في بعض كلامه عن صلاح الدين الأيوبي : « وكان مبغضاً لكتب الفلسفة ، وأرباب المنطق ، ومن يماند الشريعة . ولما بلغه عن السهروردي ما بلغه ، أمر ولده الملك الظاهر بقتله ، وكان ذلك بحلب سنة ٥٨٨ هـ . قال : وفيها توفي

(١) تعتبر الفلسفة — في نظر الكتاب الإسلاميين — واحداً من مجموعة علوم أطلقوا عليها اسم (علوم الأوائل) أو (علوم القدماء) أو (العلوم القديمة) . وهو اسم أطلقه هؤلاء الكتاب على تلك العلوم التي نهدت إلى البيئة العلمية الإسلامية بتأثير المؤلفات المأخوذة عن الكتب اليونانية تأثيراً مباشراً ، أو غير مباشر ؛ وهي التي يسمونها (كتب الأوائل) في مقالة (علوم العرب) أو (العلوم الحديثة) ؛ وفي مقابلة (العلوم الشرعية) على وجه التخصيص .

وفي مقدمة علوم الأوائل : الرياضيات ، والطبيبات ، والألهيات ، مما اشتملت عليه دائرة معارف اليونان ؛ أي الفروع المختلفة ؛ من رياضة ، وفلسفة ، وطبيعة ، وطب ، وفلك ، وموسيقى ، وما إليها . ونظراً إلى أن الاشتغال بهذه العلوم قد ارتبط بالتقاليد الأفلاطونية الحديثة ، فقد أدخل في علوم الأوائل ، وعلوم الفلسفة ممارسة علوم السحر ، والطاسيات ، والتنجيمات ، إلى جانب علم التنجيم .

أنظر كتاب : التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية — مقالة جولدستينر من ١٢٣ .

يحيى الشهرزورى المقتول بحلب . وكان يمانى علوم الأوائل ، والمنطق ، والسببية ، وأبواب النيران - جمع نيران وهو شئ من السحر - فاستمال بذلك خلقا كثيرا ، وتبعوه . وله تصانيف فى هذه العلوم . واجتمع بالملك الظاهر ، فكتب أهل حلب إلى السلطان صلاح الدين : أن أدرك ولدك ، وإلا تناف عقيدته . فكتب إليه أبوه صلاح الدين بإعادته ، فلم يعده . فكتب بمناظرته ؛ فناظره العلماء ، فظهر عليهم بعبارة . فقالوا : إنك قلت فى بعض تصانيفك : إن الله قادر على أن يخلق نبيا ؛ وهذا مستحيل . فقال : ما وجه استحالة ؟ فإن الله هو الذى لا يمتنع عليه شئ . فتعصبوا عليه النخ . (١)

هكذا كانت الدولة الأيوبية عنيفة فى معاملة الفلاسفة ، لانتهاون فى تعقيمهم ، ولا تساهل فى قتلهم وإبادتهم ، ولا تقبل منهم جدلا ، ولا ترضى منهم عملا . وما دامت هذه الدولة دينية ، وسياسية ، فقد نظرت إلى الشهرزورى ، وأمثله على أنهم خطر دينى وسياسى فى وقت معا .

ونتم مثل آخر لهذه الكراهية :

كان ابن الصلاح الشهرزورى ، المتوفى عام ٦٤٣ هـ ، تلميذا لشخصية علمية كبيرة من شخصيات القرنين السادس والسابع للهجرة ؛ وهى شخصية كمال الدين بن يونس الموصلى . عرفه ابن خلكان ، وكان على اتصال به ، فقدم لنا صورة واضحة لما كان عليه هذا العالم من عبقرية ، واتساع أفق ، ومشاركة فى نواح عديدة من نواح العلم . وأقبل عليه الطلاب من كل صوب ، يأخذون عنه علوم الدين والدنيا . وكان من بينهم ابن الصلاح الشهرزورى هذا . وقد أصبح فيما بعد من أكبر أئمة الحديث فى عصره . رحل ابن

الصالح إلى الموصل ، ليلقى كمال الدين بن يونس ، ويتلقى عنه درسا في المنطق سرا . إلا أن الشهرزوري بالرغم من ترددده على أستاذه مدة طويلة ، وبالرغم مما أظهره الأستاذ من حسن الاستعداد لتعليمه ، لم يستغ علم المنطق ، ولا استطاع هذا العلم أن ينفذ إلى عقله . فلم يسمع كمال الدين بن يونس إلا أنه قال له :

ياقبيه : المصلحة عندي أن تترك هذا الفن .

قال له : ولم ذلك يا مولانا ؟

قال : لأن الناس يعتقدون فيك الخير ! . وهم ينسبون كل من اشتغل بهذا الفن إلى فساد الاعتقاد . فكأنك تفسد رأيهم فيك ، ولا يحصل لك من هذا الفن شيء . فقبل الشهرزوري نصيحة أستاذه . وترك الاشتغال بالمنطق . غير أنه لم يكتف بترك الاشتغال بهذا العلم ، حتى صار خصما لدودا له باسم الدين . وأفنى الشهرزوري بفتوى حرم فيها المنطق على المسلمين . وجاءت هذه الفتوى ضمن إجابة أجاب بها سائلا سأله (وامله يكون هو الذي وضع هذه الأسئلة لنفسه) :

هل الشارع قد أباح الاشتغال بالمنطق تعلمًا أو تعلية ؟ وهل يجوز أن نستعمل المصطلحات المنطقية في إثبات الأحكام الشرعية ؟ وماذا يجب على ولي الأمر فعله بإزاء شخص من أهل الفلسفة ، معروف بتعليمه فيها ؟ وهو مدرس بحدسية من المدارس العامة ؟ فبدأ الشهرزوري إجابته بقوله ، يصف الفلاسفة وصف أهل السنة لها :

« إن الفلاسفة أسس السفسه والانحلال ، ومادة الخيرة والضلال ، ومثار الزيف والزندقة . ومن تفلسف عميت بصيرته عن محاسن الشريعة المطهرة ، المؤيدة بالحق والظاهر ، والبراهين الباهرة . . . »

وأما المنطق فهو مدخل الفلسفة ، ومدخل الشرشر . وليس الاشتغال بتعليمه ، أو

تعلّمه مما أباحه الشارع ، ولا أحد من الصحابة والتابعين ، والأئمة المجتهدين ، والسلف الصالحين

وأما استعمال المصطلحات المنطقية ، في مباحث الأحكام الشرعية . فن المفسرات المستبشرة ، والرقاعات المستحدثة . وليس بالأحكام الشرعية — والحمد لله — افتقار إلى المنطق أصلاً . . . فالواجب على السلطان أن يدفع عن المسلمين شر هؤلاء المشائيم ، ويخرجهم عن المدارس ، ويعدمهم ، ويماقب على الاشتغال بفنهم ، وأن يعرض من ظهر منه اعتقاد عقائد الفلاسفة على السيف أو الاسلام . . . ومن أوجب هذا الواجب عزل من كان مدرس مدرسة من أهل الفلسفة ، والتصنيف فيها ، والإفراء لها ، ثم سجنه ، وإلزامه منزله .

يقول الأستاذ جولد تسيهر — وهو صاحب المقال الذي نقلنا عنه هذا النص السابق :
« وليست فتوى ابن الصلاح الشهيرة هذه ، إلا تعبيراً عن الرأي السائد في البيئات السنية ، في مناطق واسعة من العالم الإسلامي ، في ذلك العصر »^(١)

وبقي هذا الكره للفلسفة ، من جانب المسلمين ، في عهد بني أيوب ، إلى مجيء دولة المماليك ، فظهرت آثار هذا الكره أيضاً في كتاب الطالع السعيد للأدقوي .

فقد عرض الأدقوي هذا الترجمة رجل من أقربائه ، واسمه عبد القادر بن مذهب بن جعفر ، فوضفه بالذكاء ، والجود ، والتواضع . ثم قال :

« وكان إسماعيلي المذهب ، مشتغلاً بكتاب الدعائم — تصنيف النعمان بن محمد —

وكان فيلسوفاً يقرأ الفلسفة ، ويحفظ من كتاب زجر النفس ، وكتاب إيلوخيا^(٢) ، وكتاب التفاحة المنسوب لأرسطو^(٣) »

(١) كتاب التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية من ١٥٨ — ١٦٢ .

(٢) الله يريد (إيثولوجيا) في الأخلاق . وهو الكتاب الذي نُسره الكندي الفيلسوف .

(٣) الطالع السعيد من ٧٥ .

ثم ختم الأدفوى هذه الترجمة بقوله :

« ومرض فلم أصل إليه ، ومات فلم أصل عليه . وأظن وفاته عام ٧٢٥ هـ أو عام ٧٢٦ (١) .

ووصف الأدفوى في كتابه هذا إقليم قوص . واختص مدينة (قنا) بالكلام في محاسنها فقال :

« ولا يكاد يوجد بها أجذم ، ولا أبرص ، إلا نادراً ، وفي حكم العدم ، ولا شئ من الأمراض التي تُعاف ، ولا مجسم ، ولا معتزلي ، ولا فيلسوف ، ولا مجوسي ، ولا وثني . وليس بالإقليم من اليهود إلا نحو عشرة أنفس ، أو أقل » (٢) .

فانظر إلى هذا المؤلف السني كيف يعتبر الفيلسوف والمعتزلي كالمجسم والمجوسي ؟ وكيف يقيس هؤلاء جميعاً بذوى العاهات المزمنة ؛ كالأجذم ، والأبرص ، ومن به أذى من جسمه ، أو مرض تعافه النفس ؟

* * *

في فصل من فصول هذا البحث ؛ عنوانه (عقيدة الأشعرى) (٣) أوضحنا كيف انتشرت هذه العقيدة انتشاراً عظيماً ، عرفنا في أثقاله «عذهب أهل الحق» أو «عذهب أهل السنة والجماعة» . كما أوضحنا كيف انتصر لهذه العقيدة ثلاثة رجال ، وهم :

أبو بكر الباقلاني المتوفى عام ٥٠٣ هـ . وله قريب من خمسين ألف ورقة . في الرد على أهل البدع ، وإمام الحرمين الجويني ، وتلميذه أبو حامد الغزالي ؛ وقد تولى كل منهما الرد على الفلاسفة ، فيما خالفوا فيه عقائد الدين .

ومنذ يومئذ اختلطت الفلسفة نوعاً ما بالتوحيد ، وظهر أثر ذلك في التأليف ، وتكلم الأشاعرة في مسائل ثلاث هي : الصفات ، وخلق القرآن ، ورؤية الله . وتوسطوا

(١) الطالع السعيد ص ٧٥ .

(٢) نفس المصدر — المقدمة ص ٦٩ .

(٣) أنظر ص ٧٨ من بحثنا هذا .

في هذه المسائل كلها بين المجسمة الذين تمسكوا بحرفية القرآن ، وبين المعتزلة الذين ذهبوا إلى نفي الصفات .

ثم ما كاد الأشاعرة ينتهون من تقرير مذهبهم ، والاستعانة بالمنطق ، والفلسفة في تقرير هذا المذهب ، حتى راخوا يهاجمون الفلسفة ، ويكفرون الفلاسفة . وكتب الغزالي في هذا المعنى كتابيه المشهورين ؛ وهما « مقاصد الفلاسفة » تلخص فيه مذاهبهم بمهارة ونزاهة ، و « تهافت الفلاسفة » ؛ وفيه كانت حملته التي سخط بها مذهبهم ، وانتهى إلى تكفير رجالهم . ومات عام ٥٠٥ هـ .

وكان لموقف الغزالي — كما قلنا — أثره البالغ في ركود التفكير الفلسفي في الشرق الإسلامي . وانتقل هذا التفكير الفلسفي — إذ ذاك — إلى القرب الإسلامي . وأوانه لم يدم هناك . وكان من أظرف رجاله : ابن باجة المتوفى عام ٥٣٣ هـ ، وابن الطيقال المتوفى عام ٥٨١ هـ ، وابن رشد المتوفى عام ٥٩٥ هـ . وهذا الأخير يبرزهم جميعا .

ووضع ابن رشد هذا كتابه « تهافت التهافت » رداً على كتاب الغزالي ، الذي تقدم ذكره . ولكن خصوم ابن رشد نشطوا الإيقاع به عند الخليفة المنصور ، وانتهى الأمر بنفيه ، وإحراق كتبه ، وإصدار منشور^(١) رسمي من الخليفة بمنع الاشتغال بالفلسفة . وإن عاد فمعا عنه فيما بعد .

ومنذ وفاة هذا الفيلسوف الإسلامي الكبير ؛ وهو ابن رشد ، لم يظهر في العالم الإسلامي كله فيلسوف في خطورة شأنه . ولا نكاد نستثني من الفلاسفة الإسلاميين إذ ذاك غير ابن ميمون ، وابن عربي ، وابن سبئين ؛ وكلهم من أبناء القرن السابع الهجري . ولا يبلغ أحد منهم شأواً ابن رشد .

وفي مصر نفسها بقي مذهب الأشاعرة مرفوع الرأس ؛ حتى ظهر ابن تيمية الذي مر ذكره في فصل الفقه ، فهاجم الفرق المختلفة ، واشتدت وطأته على فرقة الأشاعرة بنوع

(١) اقرأ هذا المنشور في كتاب « قصة النزاع بين الدين والفلسفة » للدكتور توفيق الطويل ،

خاص . فقل شأنهم بفض الشئ ، ولكن لم يكن من نتيجة ذلك كله أن مضى الناس في حركة التجديد ، أو أقبلوا على دراسة الفلسفة الإسلامية من جديد . وذلك أن حزب السنة كان قد نشط ، ومعنى غلاته في إسرارهم وتعصيمهم .

* * *

وقد عرض السيوطي في كتابه (حسن المحاضرة) لذكر من كان بمصر من أرباب العقول ، وعلوم الأوائل ، والحكمة ، والأطباء ، والمنجمين فذكر منهم :
بليطان الطبيب النصراني ، الذي مات سنة ١٨٦ هـ وسعيد بن نوفل ، الطبيب النصراني أيضاً الذي كان في خدمة أحمد بن طولون .

وأما الحسن علي بن الإمام الحافظ أبي سعيد بن يونس ؛ وكان يشتغل بالتنجيم . وله زيج يعرف باسم « الزيج الحامكي » ، ومات سنة ٣٩٩ هـ .

وأما الصلت أمية بن عبدالعزيز بن أبي الصلت الداني ؛ كان رأساً في معرفة الهيئة ، والتنجيم ، والموسيقى ، والطبيعة ، والرياضيات . ومات سنة ٥٢٨ هـ .

والرشيد بن الزبير الأسواني — ذكره الصمد في الخريدة . ؛ وقال إنه كان ذا علم بالهندسة ، والمنطق ، وعلوم الأوائل . وقتل سنة ٥٦٣ هـ .

وشرف الدين عبد الله بن علي ، الشيخ السديد . شيخ الطب بالديار المصرية . وخدم العاضد الفاطمي . وأخذ عنه ابن النفيس ، ومات سنة ٥٩٢ هـ .

ومن ذكرهم السيوطي كذلك :

أفضل الدين الخوصي محمد بن ماء ورد بن عبد الملك الفياسوف . ولد سنة ٥٥٠ هـ ، ورجع في علوم الأوائل ، حتى صار أرواح وقتها ، وصنف « الموجز في المنطق » و « كشف الأسرار » في الطبيعة ، وشرح مقالة ابن سينا . وولى قضاء مصر بعد عزل الشيخ عز الدين بن عبد السلام .

قال السيوطي : فاعتبروا يا أولى الأبصار بمنزل شيخ الاسلام ، وإمام الأئمة شرقاً وغرباً ، يُولى عوضه رجل فلسفى . وما زال الدهر يأتى بالمعجائب ! . وتوفى الخونجى سنة ٦٤٣ هـ (١) .

وابن البيطار — وهو ضياء الدين عبدالله بن أحمد المائلى ؛ أُوحد زمانه فى الطب ، وصاحب كتاب « الأدوية المفردة » . وإليه انتهت معرفة تحقيق النبات ، وصفاته ، وأما كنهه ، ومنافعه . وخدم الملك السكامل ، ثم ابنه الملك الصالح ، ومات بدمشق سنة ٦٤٠ هـ .

وابن النفيس — علاء الدين على بن أبى الحزم القرشى . شيخ الطب بالديار المصرية ، وأُخذ من انتهت إليهم معرفة الطب ، مع الذكاء المبرق ، والذهن الحاذق . وله مشاركة فى الفقه ، والأصول ، والحديث ، والعربية ، والمنطق . توفى فى ذى القعدة سنة ٦٨٧ هـ . وقد قارب الثمانين . ولم يخلف بعده مثله (٢) .

وعلاء الدين الباجى ؛ وهو على بن محمد بن عبدالرحمن بن خطاب . كان إماماً فى الأصول ، والمنطق ، فاضلاً فيما سواها . وكان أنظار أهل زمانه ، لا يكاد ينقطع عن المباحث .

ولد سنة ٦٣١ هـ ، وتفقّه على الشيخ عز الدين بن عبد السلام ، واستوطن القاهرة ، وصنف مختصرات فى علوم متعددة . وأُخذ عنه الفقه السبكى . وتوفى فى ذى القعدة سنة ٧١٤ هـ .

ويكاد المصنف المملوكى أن يختم رجل من هؤلاء اسمه : ضياء الدين على بن سعد الشافعى . كان إماماً فى المقولات . أخذ عنه العزيز بن جماعة . ودرس « بالشيخونية » بعد بهاء الدين السبكى . وكانت له حيلة طويلة جداً ، تصل إلى تدميه . وإذا نام يجعلها فى كيس ، وإذا ركب انفردت فرقتين . فسكل من رآه يقول : سبخان الخائف ! فيقول

(١) جنس المحاضرة ج ١ ص ٣٣٣ .

(٢) نفس المصدر

ضياء الدين هذا ، في شيء من السخرية : أشهد أن العوام مؤمنون بالاجتهاد ، لا بالتقليد ؛ لأنهم يستدلون بالصنعة على الصانع

تلك طاقة من ذكركم السيوطي ، من المشتغلين بمصر بعلوم الأوائل . ومنها نعلم أن عددهم كان قليلا جداً . على أننا لا نعرف شيئاً عن مؤلفات هذا المدد من العلماء على قلته . ولا شك أن مؤرخي تلك العصور - وكلهم من حزب السنة - كان لا يعنيهم أن يعفوا لنا جهود هذه الطبقة من العلماء ، ولا أن يتعرضوا حتى لقصد مؤلفاتهم ، أو آرائهم على صفحات الكتب . ولذلك لم يصلنا من هذه الكتب الفلسفية - إن جاز أن تكون هؤلاء كتب فلسفية - إلا ما كان منها منسوبا لغير المسامحين المتحرجين . ومن هؤلاء اليهود . ونخص منهم أيضاً يهود الأندلس ، ممن فروا من ظلم حكام العرب ، وتجمعهم هناك . فأتوا إلى مصر التي آوتهم ، وأعانتهم ، ويسرت لهم العيش في ظل حكام عادلين ؛ كالمملك الناصر صلاح الدين الأيوبي .

وكان من أولئك اليهود الفارين إلى مصر ، في ذلك الوقت :

ابن ميمون

وهو أبو عمران موسى بن ميمون بن عبد الله القرطبي الإسرائيلي . وهذا هو الأسم الذي عرف به « ميمونيدس » في اللغة العربية ، وفي تاريخ اللاهوت عند اليهود ، وفلسفتهم وطبهم . ولقب في المصنفات العربية بلقب الرئيس « يريدون رئيس الملة اليهودية »^(١) ولد هذا الفيلسوف بمدينة قرطبة بالأندلس . وكانت قرطبة يومئذ حافلة بالعلماء والفلاسفة . وبقيت على ذلك حتى ملكها « عبد المؤمن بن علي الكومي » أحد ملوك الموحدين ، فأخذ أنصاره يضطهدون اليهود والنصارى ، وخيروهم يومئذ بين الإسلام أو الهجرة من المدينة . فخرج كثيرون منهم إلى جنوب فرنسا ، وإلى بلاد الشرق الأدنى .

(١) دائرة المعارف الإسلامية المجلد الأول العدد الخامس الصفحة ٢٨٥ .

وهاجرت يومئذ أسرة موسى بن ميمون من قرطبة ، بسد إذ تخرج فيها موسى على دروس ابن رشد ، وابن الطفيل ، وبعد إذ أتم فيها دراسة المنطق والطب ، وقرأ كتب أرسطو ، وفلاسفة المسلمين ، وخاصة منهم الفارابي .

وأهجرت هذه الأسرة المشرقة إلى فاسطين ، ونزلت مدينة عكا ، ثم بيت المقدس . ثم انتهى بها المطاف إلى القسطنطينية . وكان والد موسى قد توفي ، وقاسى ابنه من بعده شدة شتى ، وكان لا يرغب في أن يكسب عبثه عن طريق المناصب الدينية . ومن أجل ذلك عزم على الاشتغال بمهنة الطب . وذاعت شهرته في هذا الفن ، ووصل ذلك إلى مسامح القاضي الفاضل ، فأقبل عليه ، ووثق به ، وشمله برعايته ، وما زال به حتى جملة طوبيا خاصا لصالح الدين ، وولده من بعده . ولما سكن موسى بن ميمون لم يكتف بذلك ؛ حتى كان يعالج المرضى الواقفين عليه من كل صوب . ومع هذا وذاك — فقد كان ابن ميمون يفتلس من وقته جزءا للقراءة ، والكتابة ، والتأليف في الفلسفة .

وأمر صالح الدين فعين موسى بن ميمون رئيسا لطوائف اليهود بقصر ، وآثره بهذا المنصب على غيره من زعماء اليهود ، الذين باتوا بنفسون عليه هذه المنزلة . ومنذ ذلك الحين والسلطان صالح الدين ينفع بنفوذ هذا الفيلسوف الديني ، داخل الديار المصرية وخارجها ، ويستعين به على تهذيب الثورات التي كانت تقوم ببلاد اليمن ، بين حين وآخر . وتوفي ابن ميمون عام ١٢٠٤ ميلادية . ونقل جثمانه — كما أوصى بذلك — إلى طبرية بفلسطين . ولا يزال قبره بها إلى الآن يحججه الناس^(١)

وصنف ابن ميمون مجموعة من الكتب الدينية ، والفلسفية ، والطبية . وكان من أجلها كتابه : دلالة الحائرين : أي الكتاب الذي تستطيع به النفوس الحائرة ، بين العقل والوحي ، أن تصل إلى حالة من الطمأنينة الروحية . فعنده أنه لا يصح أن يكون ثم

تناقض بين الموحى ، وأصول الالهيات .

ومزج ابن ميمون في كتابه هذا مبادئ الفلسفة اليونانية بنظريات الفلسفة الاسلامية ، وصيغ ذلك كله بصيغته الخاصة (١)

وتقوم فلسفة ابن ميمون على التوفيق بين الفلسفة والدين ؛ أو التوفيق بين موسى وكلم الله ، وأرسطو زعيم الفلاسفة . « حتى يستطيع المسلم أن ينظر إلى الدين عن طريق المنطق والعقل ، وحتى لا يطلب الحق والعلم في أفق الدين وحده ، بل في ميدان الفلسفة أيضا » (٢)

وخاض موسى بن ميمون في الإلهيات ، وتكلم في صفات الله . ودعا إلى ادراك الله تعالى بطريقة سلمية لا إنجيلية . وضرب على ذلك الأمثال . وتكلم في وجود الانبياء ، والفرق بينهم وبين الفلاسفة . وبسط آراءه في مسألة الإرادة الالهية .

وأشار إلى رأى الأشاعرة الذى يقول :

« ليس في جميع الوجود شيء بالاتفاق بوجه ، لاجزئى ، ولا كلى . بل السكل بارادة وقصد ، وتدبير » قال : وفي هذا رأى شفاعة عظيمة ، تحملوها والتموها .

ثم قال : أما ما اعتقده أنا في العناية الالهية ، فانما هي في هذا العالم السفلى خاصة بالأنوع الإنسانية فقط ، أما الحيوانات والنبات ، فان رأى فيها رأى أرسطو ، لأنى لا أعتقد أن ورقة الشجرة تسقط بعناية خاصة بها ، ولا أن المتكبروت الذى اقتبس الذبابة ، فعل ذلك بقضاء الله وإرادته ، ولأن السمكة التى اختطفت الدودة ، فعلت ذلك بمشيئة إلهية خاصة ، بل هذا عندى كله بالاتفاق المحض . وإنما العناية الإلهية تابعة للفيض الإلهى . ومن اتصل به ذلك الفيض العقلى ، حتى صار ذا عقل ، وكشف له كل ما يكشف لئى

(١) أنظر كتاب (موسى بن ميمون) للدكتور ولغسون ص ٥٩ .

(٢) نفس المصدر ص ٦٦ .

العقل ، فهو الذي صحبته العناية الالهية ، وقدرت أفعاله على جهة الجزاء والعقاب (١) .
ثم قال : وليست العناية الالهية بالنوع الانساني كله على السواء . بل تتفاضل العناية
بالناس ، بتفاضل كما لهم الانساني . وعلى ذلك فيلزم أن تكون عنايته تعالى بالأنبياء
عظيمة جداً ، وعلى حسب مراتبهم في النبوة ، وتكون عنايته بالفضلاء الصالحين على
حسب فضلهم وصلاتهم وقد ذكر الفلاسفة هذا المعنى ، كما ذكر ذلك أبو نصر
في صدر شرحه لكتاب « نيقوماخوس » لأرسطو .

« وصادف كتاب (دلالة الحائرين) إعجاباً شديداً من بعض الناس ، كما لقي من
بعضهم الآخر إنكاراً شديداً . إذ بدأ هؤلاء أن أراءه حرة ، مسرفة في الحرية ، وأطلقوا
على الكتاب اسم « ضلالة الحائرين » بدلا من « دلالة الحائرين » .

ووصلت شهرة الكتاب إلى بلاد المغرب ، وتجاوزت البحر الأبيض المتوسط إلى
جنوب فرنسا . وأحدث الكتاب انقلاباً عظيماً في الأوساط اليهودية ، والمسيحية في الشرق
والغرب معاً . غير أن موسى بن ميمون كان قد وضع كتابه باللغة العربية المكتوبة
بمحروف عبرية « لأنه خشى أن يثير بعض ما جاء فيه من معارضة المعتزلة والأشعرية
فتنة كبرى » .

وبالفعل غفل عن كتابه المسلمون في زمانه ، ولم يتحدث معارضته سخطاً ، ولا ثورة
في الشرق الأدنى . ولا ننسى مع ذلك أن نقول إن سلاطين بني أيوب كانوا متسامحين
مع الفصاري واليهود ، بمقدار ما كانوا متشددين مع المسلمين خاصة

« وبروى كل من القسطنطيني ، وابن أبي أصيبعة أن ابن ميمون اعتنق الاسلام ، وجهر به
إذ كان بالأندلس ؛ في حين كان يبطن اليهودية . وذلك لكي يأمن الاضطهاد . واتهمه

بعد ذلك في مصر رجل يقال له (أبو العرب بن معيشة) بأنه ارتد عن الإسلام إلى اليهودية . الا أن مولاه القوي القاضي الفاضل قرر أن الذي يكره على اعتناق الإسلام ، لا يصح إسلامه . وهكذا أنقذ حياة ابن ميمون . غير أن الراجح أن ابن ميمون لم لم يعتنق الاسلام ؛ بدليل أنه في اثناء الجدل العنيف حول كتابه « دلالة الحائرين » ، والذي لم يترك فيه خصومه نقداً ولا عيباً إلا وصوره به ، لم يرمه واحد من غلاتهم بأنه أسلم . وكان لابد لهم من مثل هذا النقد ، لو أنه أسلم حقيقة ، إذ أن اسلامه لا يمكن أن يبقى سراً محجوباً عنهم » (١)

(١) دائرة المعارف الاسلامية — في نفس الموضع المتقدم

الفصل الكاوي عشر

القبط

رحب القبط بالفتح العربي لمصر ، أملا منهم في الخلاص من اضطهاد الحكومة الرومانية ؛ التي أساءت حكمهم ، وعيشت بكرامتهم ومصالحتهم . وأوصى عمر المسلمين خيراً بقبط مصر ، فترك هؤلاء أحراراً في بلادهم .

ومضت الحكومات الإسلامية المتعاقبة في معاملة القبط معاملة لا توصف في جملتها بأنها سيئة . وذلك باستثناء شيتين :

أولها — دفع الجزية التي كانوا يفرون منها بمختلف الطرق .

وثانيهما — هدم الكنائس التي كان العامة ، وطفام الناس يعملون بها ذلك في ثوراتهم ، ثم لا يلبث النصاري أن يؤذن لهم في إعادة بنائها بأمر من الحاكم العربي . وقبلاً عدا ذلك — كان قبط مصر ينعمون بشيتين :

أولها — حرية العبادة في الكنائس ، والأديرة ونحوها .

وثانيهما — الاشتراك في وظائف الحكومة ، لما ثبت عند حكام المساهين من أنهم الفئة الوحيدة التي تصلح للأعمال المالية في الحكومة . بل أن هؤلاء الحكام كانوا يشعرون بخلل الآداة الحكومية كلما اضطروا — إرضاء الشعب — أن يطردوهم منها ، أو يقصوهم عنها إلى أجل .

ومهما يكن من شيء ، فالظاهر أن ما كان يصيب القبط أحياناً من الاضطهاد ، وما كان يصدر ضدهم من أوامر ، إنما كان يحدث — كما يقول الأستاذ فييت Wiet — عندما تكون الحكومة نفسها في أزمة مالية ، أو عندما يشتد ضغط الشعب على القبط بسبب جمع

الأموال الضخمة ، أو عندما يقف القبط قسما كبيرا من أراضي مصر على الكنائس والأديرة ^(١) والحق أنه منذ استقل بمصر الأخشيدي ، ثم أحمد بن طولون ، وحكام المسلمين يحرصون الحرص كله على تألف القبط في مصر ، بقصد الاستعانة بهم ضد الخلافة العباسية إذا لزم الأمر . واستمر الحال على ذلك حتى كان العهد الفاطمي ؛ فكان عهد رخاء للأقباط ، وتسامح في معاملتهم ، وعطف عليهم ، واتعاش لكنائسهم . واشترك الخلفاء المصريين يومئذ في أعياد المسيحيين ، وسمحوا لهم فاحتفلوا عاما بهذه الأعياد . وبدا أثر ذلك اللطف الذي عومل به القبط في عمل آخر له أهميته عندهم ؛ وهذا العمل هو نقل مكان النظر يكمية إلى القاهرة .

ولم يكذب بشئ عن الخلفاء الفاطميين في معاملة القبط ، على هذا الوجه ، غير واحد فقط هو « الحاكم بأمر الله » . وهو رجل لا تامل أعماله في نظر المؤرخين ، ولا ينبغي أن تكون مقياسا لسياسة الفاطميين . ولذلك لم يكن غريبا على التاريخ أن يؤثر عن هذا الخليفة الفاطمي الشاذ أنه ألقى بطريق النصراني فريسة للحيوان المتوحش ، الذي لم يلحق به أذى ؛ كما يقول المسيحيون ، ومنع أعيادهم ، وحال بينهم وبين أن يتخذوا لأنفسهم عبيدا ، أو يخدمهم مسلم ؛ وأحرق عددا من الصليبان ، وصادر كثيرا من أموال الكنائس . وبالغ المؤرخون في عدد الكنائس التي أحرقت بين سنتي ٤٠٣ ، ٤٠٥ هـ فقالوا إنها ثلاثون ألفا ^(٢)

أما في الحكم الأيوبي --- فقد كان تسامح الملوك الأيوبيية ، في جهلهم ، قليلا بالتسامح إلى تسامح الخلافة الفاطمية في جهاتها . فلم يشترك بنو أيوب في الأعياد المسيحية . وفي عهد صلاح الدين الأيوبي نفسه « نودي بمنع أهل الذمة من ركوب الخيل ، والبهال ، من غير استثناء طيب ، ولا كاتب » ^(٣) ومع ذلك من الخطأ أن نعتقد أنه

(١) انظر مقال Kibî للأستاذ فييت في دائرة المعارف الإسلامية .

(٢) نفس المصدر المتقدم .

(٣) الملوك قسم أول --- جزء أول من ٧٧ .

كان ثم اضطهاد يقع من جانب السلاطين على القبط من سكان مصر الأصليين . فقد كانت حياتهم محتلة في مصر ، وذلك منذ أن لجأ إليها البعاقبة السوربون ، في بداية الحروب الصليبية . ومن أجل هذا كان ملوك بني أيوب يميزون دائماً بين المذهبيين اليعقوبي والمسلكاني في مصر ، مقدمين المذهب الأول على الثاني ، فلا يسمحون لأحد باعتلاء كرسي البطاريقية إلا لمن كان من رجال المذهب اليعقوبي .

يقول الأستاذ فييت Wiel : « وهناك حقيقتان تؤيدان أن القبط لم يكونوا مضطهدين في العصر الأيوبي :

أولاهما — أن الكنائس جرى العمل في إصلاحها ، كما كان من قبل .

والثانية — أن القرن السابع الهجري كان يعتبر العصر الذهبي للاداب المسيحية التي كتبت باللغة العربية » ^(١) . على أننا لم نسمع بشورة للقبط في مصر في ذلك العصر ، ولا سمعنا أن الفرنج تواطؤوا معهم ضد الحكومة الإسلامية ، كما تواطؤوا بالفعل مع ذبول الدولة الفاطمية بمصر ، في بداية الحكم الأيوبي .

وباختصار — كان ملوك بني أيوب أدنى الى التساهل مع نصارى مصر والشام . وربما كان الملك الكامل أعظمهم تساهلاً في ذلك . « وكان الملك الكامل ، كصديقه الأمبراطور فردريك الثاني ، معروفاً بتسامحه الديني . بل كان الملك الكامل أظهر من فردريك الثاني في هذه الصفة » ^(٢) . وكان المسلمون في الشرق يعرفون في الرجلين هذا الميل ، ويصفون فردريك بأنه دهرى . أما المسيحيون في الغرب فكانوا يستخطون على فردريك ، ويتهمون به بالتقصير في الدفاع عن دين المسيح .

وتلقى الملك الكامل في بلاده قدسياً يقال له فرنسيس Francis of assissi . وبالنسبة للأساطير الفرنسيسكية ، فقالت إن السلطان تحول بسبب هذا القديس عن دينه . ولهذا

(١) نفس المصدر .

الخرافة دلالتها على أن الكامل كان محبوباً من المسيحيين عامة ، ولم تكن له في أذهانهم صورة بغیضة ^(١)

نم أتى المماليك فكانوا أقرب إلى القسوة على القبط :

فبيبرس لم يكن فيما يظهر لطيفاً في معاملة القبط ، وقلاوون حرم المسيحيين من الالتحاق بالوظائف العامة ، وكان يزل بهم أقسى العقوبة ^(٢) ثم في عهد السلطان خليل ابن قلاوون خف اضطهاد النصارى ، ورضى السلطان عنهم ؛ فالتحقوا ببعض وظائف الحكومة . ومضى الحال على ذلك حتى أتى الناصر محمد بن قلاوون ، فأظهر من العطف على القبط أكثر مما أظهره سلاطين المماليك من قبل ، وأمر بكل من فصل منهم عن عمله أن يرد إليه . وانتش النصارى في مصر يومئذ انتماشاً عظيماً ، وكاد الأمر ينتهي بهم إلى هذا الحد ، لو لأن زار مصر في ذلك الوقت وزيراً راكشياً ؛ فآله ما وجد عليه القبط من النعمة ، وغاظه ما كانوا يتمتعون به يومئذ من الاحترام والمودة ، ورأى بعينه كيف أنهم بالمسكون الثياب الفاخرة ، ويركبون الجياد المطهمة ، مع أن أمثالهم في بلاده لاحظظ لهم من كل ذلك .

فتحدث هذا الوزير المراكشي في شأنهم مع حكام مصر من المماليك ، وحرضهم على تغيير هذه المعاملة ^(٣) . وعجب المؤرخون كيف عرف هذا الكلام طريقة إلى آذان رجل مستنير ، كالسلطان الملك الناصر بن قلاوون ، فأصدر في رجب سنة ٧٠٠ هـ مرسوماً يحرم استخدام أحد من النصارى ، أو اليهود بديوان السلطان أو دواوين الأمراء ، إلا من أسلم منهم ، ونوى في القاهرة بأن كل من خالف هذه القيود كان جزاؤه القتل . ثم أمر السلطان باغلاق الكتائس بمصر والقاهرة ، وامتدت أيدي العامة في القاهرة إلى

(١) مادة Kib في دائرة المعارف الاسلامية .

(٢) Muir. The Mameluke or Slave Dynasty of Egypt, P. 31 — 38

(٣) وكان لما قاله لهم هذا الوزير المغربي يومئذ : « كيف ترجون النصر ، والنصارى تركب عنكم القسيول ، وتلبس العباء البيض ، وتذل المسلمين ، وتمشيهم في خدمتهم » . السلوك جزأ أول قسم ثالث من ٩١٠ .

تخريب بعض كنائس النصارى واليهود (١) . وأمرت الحكومة بإبطال (عيد الشهيد) بمصر ؛ وقد جرت عادة القبط أن يلتفوا في النيل ، من كل عام تاجوتا من خشب ، بداخله إصبع من أصابع شهدائهم ، وكانوا يعتقدون أن النيل لا يزيد إلا بذلك ، وكانوا يقدون من جميع جهات القطر إلى شبرا لمشاهدة المنظر ، فشق إبطال هذا العيد على نفوس النصارى ، وكان ذلك من العوامل التي أثارتهم على المسلمين ، في عهد سلطنة الناصر محمد الثانية (٢) .

وعظم الخطب على القبط ، ومنعوا من ركوب الخيل ، وأمروا بلبس العمام الزرق ، كما أمروا بشد الزناجر في أوساطهم . وضح لهذه المعاملة بعض ملوك المسيحيين ، ورؤسائهم في أوروبا ، فأخذوا يفاوضون الناصر بشأن النصارى واليهود المقيمين بمصر . وكان ممن فاضحه في ذلك يومئذ امبراطور القسطنطينية ، الذي توسط لدى السلطان الناصر كي يعامل المسيحيين الشرقيين ، من أبناء مذهبه معاملة حسنة ؛ والبابا الذي طلب من الناصر أن يحسن معاملة المسيحيين المقيمين بمصر ، اسكى يحسن هو معاملة المسلمين المقيمين بأوروبا ؛ وملك برشلونة ، واسمه يعقوب الثاني ، وقد بعث بستمه كتيب إلى السلطان الناصر ، ورد عليها الناصر من جانبه بثمانية . ودلت هذه الكتب ، التي تبودلت بينهما ، على حسن نية السلطان الناصر ، وعلى رغبته في معاملة رعاياه ، من القبط بشوع خاص ، معاملة كلما عطف ولين ، لا شئ . إلا لأنه مسؤول عنهم ، وعن راحتهم .

(١) هدمها الدامة بفتوى من الشيخ الفقيه نجم الدين بن الرقة ، مع أن بقى الدين بن دقيق العيد امتنع من ذلك محتجا بأنه إذا قامت البينة بأن هذه الكنائس أحدثت في الإسلام تبسدم ، ولا فلا يجترش لها ، ووافقه بقية الفقهاء على ذلك وانفضوا . نفس المصدر المتقدم من ٩١١ .

(٢) خطاط القرطبي ج ١ من ٦٩ . وقد سبقت الإشارة إلى هذه القصة في السلام عن مسالك الأبصار لابن فضل الله العمري .

وقال الناصر في بعض هذه الرسائل : « ورسمنا بفتح كنيسةين بمدينة القاهرة المحروسة ، مع أن أمر الكنائس الرجوع فيه إلى الشرع الشريف ، ومقتضى الشرع الشريف ألا يبقى شيء منها مفتوحا إلا ما هو من العهد العُمري . وكل ما تجدد بعد العهد العُمري يقتضى شرعا ودينا ألا يفتح . واتفق أنه تجددت بعد العهد العُمري كنائس كثيرة ، والملك يعلم أنكم ، كما يجب عليكم الوقوف عند شرعكم وأحكام دينكم ، كذلك نحن أيضا يجب علينا أن نقف عند شرعنا وأحكام ديننا » (١)

وهكذا أصلح السلطان الناصر من نفوس المسيحيين ما أفسده فيهم المرسوم الذي أصدره ضدهم عام ٧٠٠ هـ ، غير أن عامة الشعب في مصر عادوا فأفسدوا على هذا السلطان أمره مع القبط .

« ذلك أنه لما أنقضت صلاة الجمعة ، صرخ رجل موله في وسط الجامع : اهدموا الكنيسة التي في القلعة ، وخرج في صراخه عن الحد واضطرب . فتمجب السلطان والأمراء منه . وما هو إلا أن فرغوا من هدمها — والسلطان يتمجب — حتى وقع الصراخ تحت القلعة ، وبلغه هدم العامة للكنائس كما تقدم ، وطلب الرجل المولاه فلم يوجد . وعند ما خرج الناس من صلاة الجمعة ، بالجامع الأزهر ، رأوا العامة في هرج عظيم ، ومعهم الأخشاب ، والصلبان ، والوثبان ، وهم يقولون : السلطان نادى بخراب الكنائس : فظنوا الأمر كذلك . . . ثم تبين أن ذلك كان من العامة بغير أمر السلطان » (٢)

فثار ثائرة السلطان ، وأخذ العامة يومئذ بشدة وعسامة ، وهددوا بقتل كل من يخالف أمرهم منهم « فقامت القاهرة ومصر على ساق ، وقرت النهاية ، فلم يدرك الأمر منهم إلا من غلب على نفسه بالسكّر من الخمر » (٣)

غير أن هذه الحوادث وأمثالها ، أثارت حفيظة القبط ، فاندفعوا يومئذ يشعلون النار في ميادين القاهرة ، واندلع النهب حتى بلغ بعض جوامع المدينة . وقبض على الجناة ، فأذا

(١) كتاب Egypt and oragon للدكتور شويريال عطية ص ٢٢ .

(٢) السوك : الجزء الثاني — القسم الأول ص ٢٦٨ .

(٣) نفس المصدر .

هم من النصارى ، وكان منهم رهبان اعترفوا بالحقيقة . وأمر السلطان وزراءه باستدعاء البطريق فأثني ، فذكروا له الخبر فبكى ، وقال لهم : « هؤلاء سفهاء قد فعلوا كما فعل سفهاؤكم ، والحكم للسلطان ، ومن أكل الحامض ضرس ، والحمار العشور ياتقى الأرض بأسنانه »^(١)

وانتقم السلطان الناصر انتقاما شديداً من النصارى ، فعاد الغوغاء في مصر إلى ثوراتهم كالعتاد ، فعاقبهم السلطان عقاباً أشد من عقاب النصارى ، إذ صلب جماعة منهم على الخشب من باب زويلة إلى سوق الخيل ، وعلقهم بأيديهم ، فتوجع الناس لهم ، وكان منهم كثير من يياض الناس »^(٢)

والخلاصة : أن الناصر ووزراءه وقفوا — كما يقول الأستاذ مورير muir — من هذه الحركة العنيفة « موقفاً يستحقون عليه الشكر ، وحاولوا قدر استطاعتهم صد هذا التيار الجارف ، ولكنهم حين أخفقوا لم يروا بداً من سن القوانين الشديدة ، وتنفيذها بدقة عظيمة . ودل على حزم السلطان الناصر كذلك أن أحد الصوفيين المتعصبين رأى أحد المسلمين يقبل يد أحد كتاب السر المسيحيين بدمشق ، فهجم عليه وقتله ، فأمر السلطان بشنق هذا الصوفي ، وتعليق جسده على باب المدينة ، غير مبال بصياح العامة وحماستهم بتحليله »^(٣) من أجل ذلك كله ، عاد السلطان الناصر إلى مرسوم سنة ٧٠٠ هـ ، وهو المرسوم الذي منع القبط أن يتزوا بزى المسلمين ، وقضى بطردهم من دواوين الأمراء والسلاطين ، وبه أغلقت بعض الكنائس والأديرة ، فاضطر ذلك بعض النصارى إلى اعتناق الإسلام ، احتفاظاً بوظائفهم ، وتخلصاً من قيود هذا المرسوم الذي أعاد السلطان فرضه عليهم .

إذ ذلك استأنف ملك برشونة مفاوضاته مع السلطان الناصر ، وهي مفاوضات أسفرت

(١) نفس المصدر ص ٢٢٤ .

(٢) نفس المصدر ص ٢٢٥ ، ويياض الناس أشرافهم وكرماؤهم .

(٣) تاريخ المماليك البحرية للدكتور علي إبراهيم حسن ص ١٣٤ . وذلك نقلاً عن كتاب

الأستاذ مورير : Muir الذي مر ذكره ص ٧٣ — ٧٥

عن رجوع السلطان إلى آرائه التي تميل إلى التسليم مع القبط وغيرهم . وقد أدرك السلطان بوضوح ، أن مصر مركز الخلافة الإسلامية ، وأن أمن المسلمين معهم ، واطمئنانهم في مملكتهم ، وسائر ممالك الأرض كلها أمانة في عنقه ، كما أن أمن المسيحيين في ملكه وحده جزء من هذه الأمانة التي في عنقه ، فأخذ يخفف من قيود هذا المرسوم ، وطلق بظاهر في معاملة القبط كل عطف ولين .

ويكفي أن أذكر القارى ، هنا بمحنة الشهاب بن فضل الله العمري صاحب ممالك الأبحار الذي مر ذكره وهي المحنة التي وقعت له بسبب اعتراضه على تعيين السلطان لرجل من الأقباط في الديوان .

وسار أولاد القاصر ، من بعده ، على سياسة العطف على النصارى ، لم يكذب بشئ منهم غير السلطان الصالح صلاح الدين (٧٥٢ - ٨٧٥) ، فقد وقعت في أيامه حوادث شبيهة بتلك التي وقعت في أيام سلفه ؛ فاضطاره ذلك عام ٨٧٥ إلى كتابة مرسوم كالذي كتبه القاصر عام ٨٧٠ . كان من أثره هدم طائفة من السكنايس والدور . غير أن الحال لم يدم على ذلك طويلا ، إذ عاد السلاطين إلى ستمهم الأولى في معاملة المسيحيين بالحسنى ، والسماح لهم بمزاولة الأعمال الحكومية ، ودخل كثيرون من القبط في الإسلام ، وتزوجوا بمسلمات ، أعقبوا منهم أولاداً على دين محمد . ونبغ من هؤلاء الأولاد كثيرون في العلم والأدب .

ذلك موقف الحكومات الإسلامية من القبط ، وذلك موقف القبط من المسلمين في مصر ، ومنه نعرف كيف عاش العنصران في سلام داخلي ، لم يكره عليهما غير ما كان يحدث ، أحيانا ، من جانب الفوغاء الذين لا يقصدون من وراء ثوراتهم غير النهب والسلب ، والفتنة إذا عمت ، جرفت في طريقها كل نية حسنة وفكرة صالحة .

ويسقط الحاكم الاسلامي في يده ، نعم لا يلبث أن يعود إليه رشده ، فيعالج الأمر بحكمة . قال أحد الباحثين في ذلك ^(١) : « وخوفا من عدم فهم الحقيقة التي دفعت المماليك إلى معاملة القبط هذه المعاملة السيئة ، نقول إن ذلك كله لم يكن نتيجة التعصب الديني . فإن المسلمين من المصريين كثيرا ما كانوا يقاسون ما يقاسيه القبط في ذلك الوقت » ولكن ما مدى مشاركة القبط في الحركة الفكرية لذلك العصر ؟

هنا لا نريد الحركة الفكرية الاسلامية ، فقد مرغنا من هذه الحركة ، وأشرنا في أثنائها الى الذين نهضوا من النصارى ، ومن المسلمين الذين كانوا قبل إسلامهم نصارى ، وعرفنا الكثيرين من هؤلاء قد ظهروا في فنون كثيرة أهمها التاريخ . وذلك فضلا عن نبغ منهم في الأدب والادارة الحكومية ، حتى كان منهم كثيرون تولوا شؤون الوزارة المصرية ، وأبلوا في ذلك بلاء حسنا يذكره التاريخ لهم بالحمد والشكر .

لا نريد الحركة الفكرية الإسلامية التي فرضنا من الحديث عنها ، ولكن نريد الحركة الفكرية القبطية ، نلمحها بالمأمورية ، تتم به هذا البحث ، ونبريء به ذمتنا من هذه الجهة . ونحن نعرف أنه كان من النتائج العديدة للفتح العربي لمصر ، اختفاء اللغة الأصلية من البلاد المصرية ، واحلال اللغة العربية مكانها . وظل قبط مصر — كما يقول الأستاذ مالون Mallon — الى جانب العرب « كالأعواد الصغيرة المحرومة من الشمس واللياه في ظل شجرة كبيرة تتمتع بالشمس والمياه » ^(٢) واستمر القبط على هذه الحال إلى أن كان القرن السابع الهجري ، وكانت اللغة القبطية قد زالت من الحياة اليومية ، وضمت أمرها حتى في الأديرة التي أخذ أصحابها يكتبون رسائلهم

(١) هو الدكتور عطية سويريال في كتابه الحروب الصليبية في أواخر العصور الوسطى — باللغة الانجليزية — ص ٢٧٤ .

(٢) Melanges De la Faculté Orientale. Une Ecole de Savants égyptiens au moyen Age. Par mallon. P. 110.

باللغة العربية ؛ وهي اللغة التي كان الشعب المصري كله يعرفها ، ويجعل القبطية كل الجمل ؛ كما نفهم ذلك من عبارة لأحدهم ، وهو سويرس الأشمونى Sévérus حيث قال :
« فاستعنت بمن أعلم استحقاقهم من الإخوان المسيحيين ، وسألهم مساعدتي على نقل ما وجدناه منها بالقلم القبطي واليوناني إلى القام العربي ؛ الذي هو الآن معروف لأهل الزمان بأقليم ديار مصر لعدم اللسان القبطي واليوناني في أكثره » (١) .

ونقد كان القرن السابع الهجري فترة سلام نسبي للقبط ، انتشرت فيه الآداب القبطية المكتوبة باللغة العربية ، وظهر أثر ذلك في جميع أفرع العلم ؛ ومنها النحو واللغة . وظهرت العناية بهذين العلمين ، حين لم يجد المثقفون من القبط غنى عن لغة آبائهم الأصلية ، ووجدوا هذه اللغة ، مهما يكن من ضعف شأنها ، وهو أن أمرها ، ضرورية لفهم الشعائر الدينية ، والطقوس الكنسية ، فقاموا بتأليف المعاجم اللغوية ، والكتب النحوية ، وذلك على مثال المؤلفات العربية ؛ فعد اصطلاح الأقباط على تسمية كتاب النحو « بالمقدمة » ، وليست هذه الكلمة من اختراع الأقباط ، ولكن لها نظير في اللسان العربي منذ القدم .

وكان من أشهر النحاة الأقباط « أناناسيوس » أسقف مدينة قوص . وهو سابق للعصر الأيوبي ، ويوحنا السنودي ، وأولاد المسال الثلاثة ؛ وهم : أبو الفضائل ، وأبو الفرج ، وأبو اسحق ، ثم الوجيه القليوبي ، وابن الدهيري ، وأبو البركات . وكل واحد من هؤلاء كتب في النحو كتابا سماه « المقدمة » .

وجميع هذه المؤلفات القبطية في النحو واللغة يقع تاريخها بين القرنين الرابع والثامن الهجريين . وقد اقترنت هذه الفترة التاريخية نفسها بظهور طائفة من الكتّاب ، والمؤرخين ، والأدباء الأقباط : كسعيد البطريق ، ويحيى بن سعيد الأنطاكي ، وسويرس بن المقفع في القرنين الرابع والخامس ، وكأبي صالح الأرمني ، وابن الراهب ، والمسكين في

(١) نفس المصدر رقم (٢) الذي في الصفحة السابقة

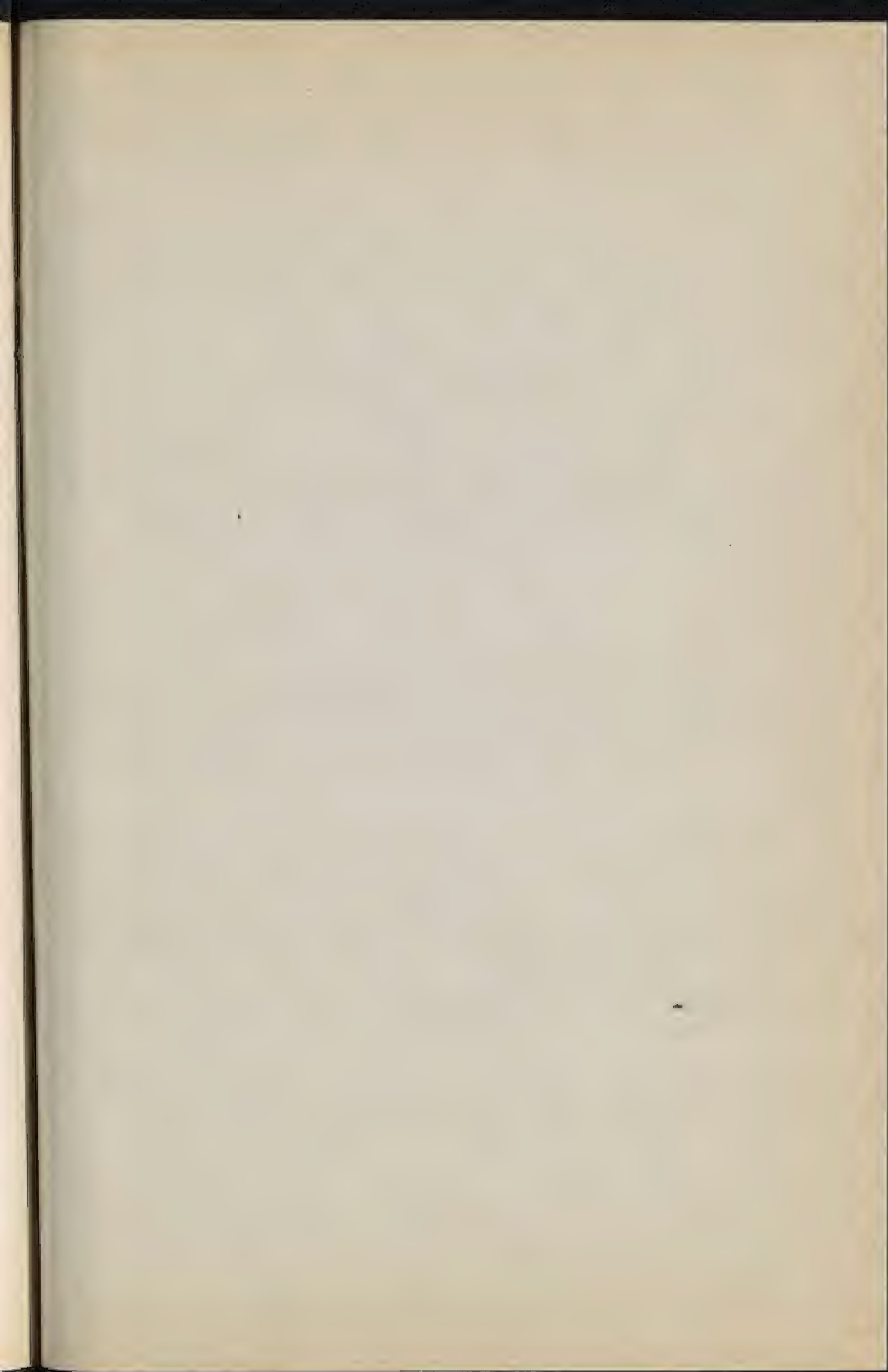
القرنين السابع والثامن . وكتب هؤلاء جميعاً في تاريخ مصر على نخط التواريخ العربية؛ بمعنى أنهم رتبوها على حسب السنين ، واعتمدوا فيها على مصادر إسلامية ، وكتبوا كذلك كتباً هامة في تاريخ الأديرة .

أما الآداب المسيحية التي كتبت باللغة العربية ، فقد تألفت في هذه الفترة من الكتب الدينية ، وتراجم حياة القديسين ، كانت عبارة عن رسائل في مدحهم ، بقصد التأسى بهم ، والافتداء بأفعالهم الطيبة . واشتملت هذه الكتب على حسنات الأدب الشعبي ومساوئه معاً ؛ لأنها كانت غالباً ما تكتب لأغراض تهذيبية ، ولطبقات من الشعب غير مستنيرة ، فلهبت المعجزات ، وخوارق العادات فيها دوراً ظاهراً (١) .

وقد نشطت هذه الآداب ، أول ما نشطت ، في العهد الفاطمي ، حين أظهر الفواطم تسامحاً دينياً في معاملة القبط كما رأينا . فقام هؤلاء من جانبهم بإحياء الآداب القبطية القديمة ، ونقلوها من اللسانين اليوناني والقبطي ، وجاءت لغتهم في هذا النقل قبيحة جداً ، لما اشتملت عليه يومئذ من الأخطاء الكثيرة . ومع ذلك فقد حافظ الأقباط والمسلمون معهم على هذه اللغة بأخطائها ، مكتفين بإلقاء النعمة في ذلك على مؤلفيها الأول .

وجاء الحكم الأيوبي ؛ ففضت هذه النهضة في طريقها ، بل زادت قدمها حتى وصلت أوج كمالها ، وذلك في داخل الأديرة . وتمتع الأقباط بحياة كلها هدوء وسلام في تلك الأماكن المقدسة حتى كان القرن العاشر الهجري ، فوجدنا كثيراً من الكنائس القبطية قد تهدمت ، والأديرة قد تخربت ، فزالت من الوجود أكثر تلك الحصون التي آوت إليها اللغة القبطية ، والآداب القبطية منذ قرون . وانحى ذلك كله ، ولم يعد له أثر إلى اليوم .

خاتمه



في مقدمة هذا البحث طفقت أتحدث عن الشخصية المصرية ، وأسأل عن تاريخها ومآلها . فعدتُ بها إلى أقدم عصورها المعروفة ، وأخذت أنتبع ، في إنجاز شديد ، قصة هذه الشخصية المصرية ، حتى بلغت بها الدور الذي يعنيني من هذه المقدمة ، وهو دور الإسلام . ونظرتُ فإذا حرارة الإسلام القوية تذيب ما كان معروفاً في مصر قبله من فلسفة الإسكندرية ، وعلوم الاسكندرية . وإذا النهضة التي كانت تقوم بها تلك المدينة المتينة تقف إلى حين ، ويصيبها ما أصاب المصريين أنفسهم إذ ذاك من «دُوار الفتح» ، وهو دوار دام طويلاً ثم أفاق المصريون منه بمضى الوقت . فما هو إلا أن امتزج العرب بالمصريين ، وما هو إلا أن ترك العرب الجندية ، واضطربوا فيما اضطرب فيه المصريون أنفسهم من الحياة المدنية ، حتى نشأ من ذلك الامتزاج شعب جديد ، هو الشعب الإسلامي في مصر .

ولحسن حفظ هذه البلاد المصرية ، وحفظ غيرها من الأقطار الشرقية الإسلامية أن العلم والحضارة فيها لم تقم دائماً على الغزاة الفاتحين ، ولا كانت لها صلة مستمرة بالجيوش السكثيرة ، التي تدفقت على تلك البلاد الشرقية بين حين وحين . وإنما كان الشعب نفسه في تلك البلاد كلها هو الذي يقوم بالعالم والحضارة ، ويترك لحكامه المصلين أمر الزعامة والقيادة . والزعامة التي نعنيها ههنا هي الزعامة الحربية ، أو العسكرية ، وهي التي وجدنا الشعب المصري ينتج عنها ، ويكتفي بما هو آمن وأعز مكاناً منها ، وهو المساهمة الصحيحة في بناء الحضارة الإسلامية ، والعلوم الشرقية ، والاشتراك بأوفى نصيب من الحياتين المدنية والفنية .

غير أن مصر في العصور التي أرخنا لها كانت أحسن حفظاً من ذلك . فقد رأينا

الحكومات الإسلامية ، التي تعاقبت عليها من لدن الفاطميين إلى حكومة المماليك تشارك الشعب هذه الزعامة الثقافية ، أو بعبارة أخرى ، تحرص كل الحرص على أن توجه هذا الشعب توجيهاً علياً يتفق ورغبتها أو مذهبها ، وترسم له الخطط الثقافية التي توائم روحها وسياستها . ثم لم تسكتف الحكومات الإسلامية بذلك حتى تولت الاتفاق بسجاء - كما رأينا - على هذه الحركة فنمت ونزعت ، وآتت أكملها كل حين بإذن ربها .

والقريب في ذلك ، أن روح الإسلام كانت يومئذ من القوة بحيث صرفت المصريين عن ماضيهم ، وأنستهم ملوكهم وفراعنتهم ، كما أنست الفرس من قبل أكاسيرتهم ، والترك خواقينهم ، فأصبحنا لانجد عند المصريين تفاخراً بالفراعنة ، بل وجدنا عندهم تمدهاً بالديانة الجديدة ، وعناية كبرى بما حملت إليهم من ثقافة جديدة .

ونظرنا بعد في هذه الثقافة الجديدة ، فإذا هي تفتي أولاً بالروح ، أو بصير الإنسان في الحياة الأخرى ، وكان من نتيجة ذلك نشأة « التصوف » ، كما تفتي في الوقت نفسه بالإنسان كإنسان - أو بعبارة أخرى - بالحياة الدنيا ، وكان من نتيجة ذلك العلوم الكثيرة التي تحدثنا عنها . ومعنى ذلك أن الإسلام لم يكن نظاماً روحياً فقط ، بل كان نظاماً روحياً ومدنياً معاً . فما كاد العرب يظهرون في مصر ، حتى صرفوا أهلها - كما قلنا - عن حضارتهم القديمة ، إلى التمسك في الدين الذي أتوا به : ما هي أصوله ؟ وما قوانينه ؟ وما الغاية التي يدعوا الناس إليها ؟ وما النظام الذي يهدف إليه ؟ . ومنذ يومئذ اندفع الشعب المصري الإسلامي في نهضة علمية كبيرة ، أخذت تنمو شيئاً فشيئاً حتى وصلت إلى الحد الذي وصف هذا البحث طرفاً منه .

وفي هذا الميدان تشارك مصر مع غيرها من أقطار الإسلام . غير أنه من أجل هذا الدين نفسه ، زجت الحكومات المصرية المتعاقبة بنفسها في حروب طاحنة ، كلفتها ، وأجهدتها ، ونالت منها كل مزال . قبل كانت هذه الحروب حائلة بين مصر وبين ملوكها

ما أرادت من النضوج العلمى ؟ الجواب عن ذلك : أن الحروب كانت تحول فملا دون تقدم المصريين العلمى ، لو أن الشعب المصرى نفسه هو الذى قام بها ، ونهض بإعبائها ، ولسكننا نعلم أن هذه الحروب قامت على اكتاف الطبقة الحاكمة وحدها ، فأناح ذلك للشعب نفسه فرصة النهوض بهذا الواجب العلمى أو الثقافى ، فقام به يومئذ قياماً حسناً ، وكتب فى تاريخ مصر الإسلامية تلك الصفحات التى تعرض هذه البحوث لجانب منها .

فذلك إذن ، هو العمل الذى فرضه الشعب المصرى على نفسه ، منذ الفتح العربى ، ومضى فيه بدافع من طبيعته وسجيته ، وقطع فيه أشواطاً بعيدة ، حتى وصل به فى العصر المملوكى إلى نهايته . فإذا كان الشعب منسوقاً إلى واجبه هذا من تلقاء نفسه ، لا بدافع من حكومته ، فما ظنك بهذا الشعب حين تكون وراءه حكومة تشد أزره ، وقادة يرون مصالحة البلاد العليا فى تشجيعه على عمله ؟

لاشك أن تقدم العلوم ، فى هذه الحالة الأخيرة ، يكون أسرع ، وإن زيادة القوة العسكرية تكون أبين وأضمن . وذلك بالفعل ما قد حدث لمصر فى الحكم الفاطمى أولاً ، والحكمين الأيوبى والمملوكى بعد ذلك .

- ٣ -

ثم إنه كان الإسلام أثر من نوع آخر : وهذا الأثر هو « الرابطة الإسلامية » التى جمعت بين مصر وغيرها من الشعوب الشرقية والأفريقية . وقد أشرنا إلى شئ من مزايا هذه الرابطة فى مقدمة البحث ؛ وقلنا إنه كان أهم نتائجها يومئذ : الشعور « بالوطنية الإسلامية » ، وهى التى صدر الناس عنها فى جميع أحوالهم ، وأفكارهم ، وآرائهم ، وأحلامهم فى غضون القرون الوسطى .

وليس شك فى أن الوطنية الإسلامية أعم وأوسع من الوطنية القومية ، ولقد كانت

أولاهما في القرون الوسطى — على الأقل — أمس بقلوب الناس ، وشعورهم ، وأدوم تأثيراً في عقولهم ، ووجدانهم من الثانية .

على أنه من الحق أن يقال ، إن وحدة الشعوب الشرقية كانت أقدم من الإسلام ، ومن الحضارة التي أتت بها الإسلام . ذلك أن الفضل الأول في هذه الوحدة القديمة إنما يرجع إلى قدماء المصريين ؛ وهم الذين كانوا لأنفسهم أول امبراطورية عرفها العالم القديم ؛ ثم جاءت غزوات الإسكندر المقدوني قبل الميلاد بثلاثة قرون ؛ فأعادت لهذه الوحدة قوتها ، بعد إذ ضعفت ؛ وطبقها بطابع فكري ، أو حضري شبيه بالطابع الهليني . ولما جاء الإسلام زاد في قوة هذه الوحدة ، وصبغ هذه الحضارة الهلينية الأخيرة بصبغة جديدة ، كانت من القوة يومئذ بحيث أخفت تحتها معالم الصبغة الهلينية التي أشرنا إليها . غير أنه من أجل هذه الرابطة الإسلامية وجدنا صعوبة ما في التمييز بين المصريين في الميدان الفكري ، وبين غيرهم من أبناء الأنظار الإسلامية الأخرى . فمرة نعتبر من المصريين من ولد بأرض مصر ، وتربى بها ، وإن اضطرت ظروف الحياة فيما بعد أن يرحل عنها إلى غيرها . ومرة نعتبر من المصريين من ولد بغير مصر من بلاد الشرق أو الغرب ، ولكنه أتى مصر في طلب العلم . فلما استهوته الديار المصرية أقام بها مدة طويلة ، وربما مات بعد انقضاءها ، وربما انتقل بعدها إلى أرض أخرى فمات بها . ذلك أن الرحلة من بلد إسلامي إلى آخر كانت أمراً تشجع عليه هذه الرابطة من جهة ، ويدعو إليه الإخلاص للعلم ، أو طلب الجاه ، أو النبوة من جهة ثانية .

ثم أن مصر — ذلك البلد المضياف الذي وهبه النيل كل ذلك الخصب — كانت — كما قلنا — خير وسيط ثقافي بين الأمم منذ القدم : تعطي وتأخذ ، وتحقق لنفسها ، وتوزع على غيرها ، وتقوم بهذه الوساطة الثقافية قياماً منقطع النظير . ولكن مصر كانت لا تتمكن

من أداء واجبها على الوجه الأكمل ، إلا في فترات الاستقرار القام ؛ وهي فترات كانت تعقب الزواجع الحربية ، والغارات الجنسية التي كان الوادي مهباً لها ؛ للأطراف التي شرفنا بعضها في المقدمة .

والآن نريد أن نلخص سمات الشخصية المصرية في القرون الوسطى . ونستطيع أن نطمئن من هذه السمات إلى ما يأتي :

١ - إن مصر كانت تميل بطبيعتها إلى الدين ، وإن حضارة المصريين كانت في العصور القديمة ، والوسطى حضارة دينية في جملتها .

٢ - إن مصر أميل إلى المحافظة على القديم ؛ نحن إليه حنيفاً عظيماً ، ونحب أن نعيش عليه زماناً طويلاً ، ولا نزهد في هذا القديم حتى يصبح غير صالح للبقاء . وإذذاك فقط تأنفت إلى غيره ، وتستمد من طبيعتها القدرة على نقل سواء .

٣ - إن مصر معشدة ميلها إلى القديم ، لانكره الجديد ؛ وإنما ترحب به ، وتفسح له المجال ، وتسمح لهذا الجديد فيبقى ضيقاً عليها مدة طويلة ؛ تدرسه في غضوناتها دراسة جيدة ، وتمثاله في نفسها تمثلاً قوياً ، وتسخره عندها لوقت الحاجة . كما قلنا .

٤ - إن مصر أقدر من غيرها على اختيار لنفسها ما يصلح لها من مواد الثقافة والعلم ؛ تحكم في ذلك حاسة « الذوق » التي قلنا أنها في المصريين أقوى وأظهر ؛ وربما كان نتائجهم الأدبي من أجلها أخف ظلالاً من غيره .

٥ - إن مصر أدنى إلى الاستقرار والثبات ، وأبعد عن الزعزعة والتفاهل . ومن أجل ذلك عاش المصريون منذ القدم عيشة رتيبة ، وخضعوا منذ القدم انضام واحد في الحكم لا يتغير ، ولا يتبدل . مع أن تاريخ هذه البلاد ربما كان أطول تاريخ عرفته أمم الأرض . وكان من شأن هذا الطول الزمني أن يسمح بالتغيير والتبديل ؛ ولكن شيئاً من ذلك لم يحدث .

٦ - أن مصر أكثر استجابة لوجدانها وشعورها ، منها لعقلها ومنطقها . أي أن نزوعها في التعمق في التفكير كان قليلاً - في جهاته - بالقياس إلى الأمم الأخرى . ونتج عن ذلك أنها أحبت الأدب والفن أكثر من حبها للفلسفة والمنطق وغيرها من الأمور التي تحتاج إلا إعمال الفكر .

٧ - أن مصر كانت تميل دائماً إلى النظام ، ونحب طاعة الحكام . والحق أن الشعب المصري لم يخرج في تاريخه الطويل على حكامه ، ولا تمرد عليهم . بل أن القبط ، منذ الفتح العربي ، لم تعرف لهم ثورة عامة على الحكومة الإسلامية ، إلا في مرات قليلة ، بل نادرة ، كما حدث ذلك في عهد المأمون ، ثم لم يفكروا في الثورة منذ يومئذ .

٨ - أن مصر كانت تميل أيضاً إلى الوحدة والانسجام ؛ وهما صفتان لازمتان لهذا القطر الذي تشمله نظم واحدة ، ويسير في حياته على وتيرة واحدة ، وذلك لأسباب كثيرة ، قلنا أن من أهمها «نهر النيل» ، وما أتاحه للمصريين من نوع الحياة التي خالفوا بها غيرهم من الشعوب الإسلامية الأخرى .

٩ - أن مصر كانت - وربما لم تزال - تؤثّر بسهولة ، والبساطة والوضوح على التقليد والفراية والانتواء ، وكان لهذه الطبيعة أثرها الواضح في تفكيرها ، وآدابها كما رأينا وسنعود أيضاً إلى توضيح شيء من هذه الظاهرة .

١٠ - أن مصر سلم لها - في ذلك الوقت - نوعان من الزعامة ، هما الزعامة السياسية والزعامة الدينية ، وذلك منذ اقتصرها على المسيحيين والتمتار ، ومنذ أصبحت القاهرة مقراً للخلافة العباسية بدلاً من بغداد . وبقيت مصر مركزاً للخلافة الإسلامية حتى أتى الأتراك العثمانيون ، وكانت مصر يومئذ قد ضعفت وهرمت ، فسلمت الخلافة إلى هؤلاء الأتراك العثمانيين ، الذين ذهبوا بها إلى الاستقامة .

ونظرة واحدة في جملة هذه العناصر ، التي تألفت منها الشخصية المصرية تدلنا على أنها

مجموعة من العناصر القوية التي جعلت القدرة على المقاومة ، والتحمل من صفات هذه الشخصية . ولعله من أجل ذلك احتفظت مصر بكيانها في جميع المصوّر التاريخية التي مرت بها . فكانت تنحط سياسياً وحرارياً ، ولكنها ما كانت قط تنحط علمياً ، ولا أدبياً ولا خلقياً . وشهد التاريخ نفسه لمصر أنها كانت - من أجل هذه الصفات كلها - تقوى دائماً على إذابة الأجناس الأجنبية عنها ، وعلى تحويلها في وقت قريب جداً إلى أجناس تكسب لنفسها صفة المصرية ، وتمازجها ، وربما نسيّت معها أصلها الأول .

- ٤ -

أخذنا نطبق هذا كله على الحركة الفكرية بمصر في العصور التي أرخناها ، فوجدناه صريحاً في أكثره :

فصر - من أجل أنها تميل إلى الدين - كانت تربة صالحة للتصوف ، ونجيب هذا النبات الكريم في أرضها نجاحاً عظيماً ؛ حتى ذهب كثيرون من المؤرخين إلى أن التصوف بمصرى النشأة ، وذهبنا نحن إلى القول بأن مصر تأثرت بالتصوف الإسلامي ، واستجابت له ، أكثر من استجابتها للدين الإسلامي نفسه . وقلنا أنه ليس في هذا التعبير شيء من الإسراف أو الغلو ، فقد بقي المصريون على تلك الحال إلى اليوم .

وذلك أثر الدين في الحركة الروحية . أما أثره في الحركة العلمية ، فقد كان من الواضح بحيث أصبح لا يحتاج منا إلى دليل . ذلك أن هذه الحركة العلمية كانت كلها مصبوغة بصبغة الدين ، بل كان الدين نفسه هو الهدف الأول والأخير لهذه الحركة . وكان لهذا التيار الديني الجارف أثره كذلك في كراهية المصريين للفلسفة ، وإعراضهم عن العلوم التي لا تمت للدين بصلة مباشرة . وتأثر الأدب نفسه ، وتأثرت البلاغة معه بهذا الاتجاه العام . فاستمد الأدباء كثيراً من معاني القرآن وأسانيده ، واحتفظوا به ككنز لا يفنى من الناحية البلاغية . وكانت إلهامهم من القرآن - من هذه الوجهة - أعز على نفوسهم من

أى معنى . فاشتقوا أحكامهم البلاغية من كتاب الله ، وكثيراً ما كان يحدث أن يقبل المصريون ، بأذواقهم الخاصة ، إلى نوع من الأساليب البلاغية ، أو الأحكام النقدية ، ثم لا يلبثون أن يرتدوا عنها ، ويزهدوا فيها ، لا شئ إلا لأنهم اشتموا أنها بعيدة ، نوعاً ما عن بلاغة القرآن الكريم . وأكثرت من ذلك أن زعيم النهضة الأدبية ، في مصر الأيوبية « وهو القاضي الفاضل » ، كان أشهر ما يمتاز به أسلوبه الأدبي تلك الخاصة التي نهى عنها ، وهي خاصة « نثر القرآن » ، على طريقة ابن العميد ، في نثر الأشعار .

ومن ثم كانت ثقافة الأدباء الدينية ، في ذلك الوقت ، من مصلحة الأدب المصري إلى حد بعيد . وبقيت هذه الثقافة الدينية صالحة الأدب حتى أئى الوقت الذي وجدنا فيه القوالب العربية نفسها قد جددت ، والأساليب الأدبية أصابها نوع من التعجر . وذلك بسبب صبر الأدباء المتأخرين عن الاستفادة من أسلوب القرآن الكريم ، وبسبب تأخرهم في تحصيل الثقافات التي تعينهم على بلوغ هذه الغاية .

ثم لا ننسى كذلك أنه كان لتدين المصريين أثر عظيم في نزاهتهم الخلقية التي ظهرت بوضوح في ثروتهم الأدبية كما رأينا .

ذلك أن الأدب المصري لم يكن في تلك الفترة أدباً عاجلاً بالقياس إلى أدب الشام أو أدب العراق .

وإنما كان الأدب المصري في ذلك الوقت عفاً ، نزيه اللفظ في جملته . آية ذلك أن مصر لم يكن بها في العصور التي أشرنا إليها شاعر كأبي حامد الأنطاكي المعروف باسم « أبي الرقعة » وهو شاعر شامى بلغ من المجون حداً سلكه في زمرة السفهاء لا الظرفاء .

وللقارىء أن يرجع إلى أشعاره في يتيمة الدهر ^(١) بل إنك لتقرأ ديوان شاعر

مصرى كائن سناء الملك من أوله إلى آخره ، فلا تكاد تظفر فيه بشيء من الجون ، إلا في
يثنين فقط ، لا داعى للإشارة إليهما . وقل مثل ذلك في بقية الشعراء المصريين .

ومصر — من أجل أنها تميل إلى القديم — لم يستمر فيها المذهب الفاطمى الجديد ،
برغم أن الفاطميين بذلوا في الترويج له ما لم تستطع دولة قديمة أو حديثة من دول الشرق
الأدنى أن تفعله : فن إقامة أعياد ، إلى بذل العطاء للشعراء ، إلى عناية بمباهج الشعب ،
إلى كرم في استقبال الوافدين على مصر من الشرق أو الغرب ، فلم يكن كل ذلك شيئاً
كبيراً في سبيل وصول الفاطميين إلى غرضهم الأول من تحويل المصريين ، وصرفهم عن
مذهب السنة ، إلى مذهب التشيع .

وما إن تيسر إصلاح الدين أن يزيل عن مصر دولة العبيديين ، حتى رجع المصريون
إلى ما كانوا عليه قبل اتصالهم بهذه الدولة الفاطمية التي احببتهم ، واسعدتهم ، واغدت
عليهم من نعمها ، واظلتهم بوافر سلطانها ، وبلغت بهم في العلم شأواً لا يطاقول ، وفي
الحضارة مكاناً تحسد عليه .

وحسب العصر الفاطمى فخراً أنه أحدث هذه النهضة الكبرى في الأدب ، وأن
نعاليه كانت مبعث حركة قوية في الفكر . فقد تصدى الكثيرون للرد على الفاطميين .
ومن الطوائف التي ردت عليهم يومئذ إخوان الصفا ، والمعتزلة ، والإثنا عشرية ، وذلك
فضلاً عن الفلاسفة ، والشعراء وغيرهم . وربما كان من هذا القبيل ما دار من الرسائل بين
أبي العلاء المعرى بالشام ، وداعى الدعاة بمصر ؛ وكان موضوعها أكل لحم الحيوان ،
ولماذا حرمه المعرى على نفسه ، فقد قيل إن السبب في إنشاء تلك الرسائل ، وما فيها من
حوار ، « أن أبا نصر بن أبي عمران الداعى بمصر لما قرأ قول أبي العلاء :

غدوت مريض العقل والدين فافنى

لتسمع أنباء العقول الصالح

كتب إلى المعري رسول له : أنا ذلك المريض رأياً وعقلاً ، وقد أنبتك مستشفياً فاشفى^(١) .

قد يقال إن المصريين كانوا في كل هذه الحركات تبعاً لحكامهم ، ومن أخلافهم الطاعة لولا الحكماء . فلما جاء الفاطميون ، بذلوا معهم جهداً شديداً ، حتى أقنعوهم بالمذهب الفاطمى . ثم لما جاء صلاح الدين بذل هذا الجهد عنه ، في إرجاعهم إلى مذهبهم الأول ؛ وهو مذهب أهل السنة . وهذا صحيح . غير أننا نضيف إليه شيئاً آخر ، لا سبيل إلى إنكاره ، نشته من الطبيعة المصرية نفسها ، وهى طبيعة تحب القديم ، وتؤثر في الوقت نفسه السهولة والوضوح . وقد رجحنا أن المصريين آثروا الرجوع للمذهب السنى لثانين الصفتين فقط من صفات الشخصية المصرية . وقلنا : يتجلى لنا أنه لو لم يأت صلاح الدين لإعادة المصريين إلى مذهبهم الأول ، لعادوا إليه من تلقاء أنفسهم ، وإن استغرقت هذه العودة زمناً أطول بكثير من الزمن الذى قضاه صلاح الدين في إرجاعهم إلى هذا المذهب .

— ٣٦ —

ومصر — من أجل أنها أكثر استجابة لقابها من عقلها — كرهت العلوم العقلية ، واندفعت تمسكاً للدين تمسكاً قوياً كما رأينا . فأما بنفسها للعلوم العقلية ، فقد حرمتها من الإلتفاع بفلسفة الأسكندرية قبل مجئ الإسلام ، كما حرمتها من الإلتفاع بفلسفة الفاطميين بعده . فأما فلسفة الأسكندرية فقد حازتها النصرانية في مصر محاربة قوية ، واعتبرتها فلسفة وثنية ، ومال الشعب المصرى إلى ما زرة هذه الحركة حتى ضعفت مدرسة الأسكندرية ، وتعرضت للتلف والضياع قبيل ظهور الإسلام .

(١) رسالة الفخران — طبعة الكيلانى ، ص ٣١٦

ولما أتى الاسلام أجهز على البقية الباقية منها . ومعنى ذلك أن موقف المصريين من الفلسفة والدين لم يتغير ، وإن استجابتهم للدين كانت أقوى دائماً من استجابتهم للفلسفة . أما فلسفة الفاطميين ، فقد كانت في أول أمرها تضطر المصريين ، وغيرهم إلى التفكير . وبدأ الدعاة والقضاة في قيادة هذه الحركة ، ومضوا فيها شوطاً لا بأس به . وكان من حق هذه الفلسفة الفاطمية — مادامت بعيدة نوعاً ما عن الغلو والاسراف الذين وصفت بهما فرق شيعية أخرى — أن تثبت قدمها في مصر ، وإن تأثر مصر تأثراً قوياً بها في ذلك العصر ، وأن يكون من نتيجة هذا كله أن يظهر المصريون بمكانة عظيمة في تاريخ الفكر . فكم تكون الحركة الفكرية في مصر عظيمة لو أن الفاطميين عاشوا فيها أقوياء أكثر من هذا الحد الذي قدر لهم ، أو لو أن المصريين آزروا خلافتها ما أزروا قوية وتمسكوا بهذه الحركة تمسكاً قوياً أيضاً ، أو لو أن صلاح الدين لم يأت إلى مصر لإزالة هذه الخلافة . ولكن الدولة الفاطمية عاشت بالديار المصرية أكثر من قرنين كاملين ، فرقت فيهما تفرقة واضحة بين علم يصلح للمامة ، وعلم لا يصلح إلا للخاصة ، وأسبغت على هذه التفرقة ثوباً من الدين ، وكانت هذه التفرقة معقولة في ذاتها ، ولا غبار عليها ، من الناحية الديمقراطية المجددة ، إلا أن المذهب السني بنوع خاص قد انتصر للديموقراطية العلمية ، انتصاراً أقوى وأعظم ، بحيث حجب فيه الشعب ، وكان من العوامل التي أساءت ظنه في العلوم الفاطمية ، والتي سميت « بعلوم آل البيت » . فهذا وذاك ، يدلنا بصراحة على أن مصر كانت — كما قلنا — لا تقوى على المضى طويلاً في حركات فكرية عنيفة ، تكلف عقولها عناء ومشقة ، وتمضي فيها بمصر على نحو ما كانت تمضي المدن القديمة المعروفة .

ومصر — من أجل أنها تؤثر السهولة ، والبساطة ، والوضوح ، وتبغض التكلف ، والغربة

والتعميد — جاءت آدابها مترجمة بجلاء عن هذا العنصر من عناصر شخصيتها . فمضى العراقيون في اغرابهم ، وسار الشاميون في تكلفهم ، وكان أئمة هؤلاء أبو الطيب المتنبي في القرن الرابع ، وأبو العلاء المصري في القرن الخامس . وكان لهماذين الشاعرين نوع من التعميد لفت إليه أنظار القدماء ، وافتخر المتنبي به ، حيث قال في وصف غرائب الشعرية بيته المشهور :

أنا ممل جفوني عن شواردها

ويسهر انطلق جبارها ويختصم

أما الشعراء المصريون ، فكانوا أدنى الى السهولة ، وأقرب إلى الوضوح .

غير أنه عندما أردنا أن نطبق هذا العنصر ، من عناصر الشخصية المصرية ، على القاضي الفاضل ، وجدنا في أدبه صفة مصرية بجته ؛ هي ميله الى الزينة اللفظية ، ورغبته في الاستفادة من كنز المسلمين الثمين ؛ ونعني به القرآن الكريم . وقد كان حرص هذا الكاتب على تلوين فنه البياني بهذا الزخرف القرآني عظيماً الى الدرجة القصوى . ووجدنا في الأدب الفاضلي — في نفس الوقت — صفة ليست في نظرنا مصرية ؛ وإن كانت تمت بسبب ما الى الحضارة الفاطمية ؛ وهذه الصفة الأخيرة هي المبالغة في استخدام الزينة اللفظية بمبالغة تصل الى حد السرف والتعميد ، ولا تتفق مع ما نعلمه من ميل المصريين الى السهولة والوضوح .

ونحن إذ ننظر في رسالة ديوانية أو غير ديوانية من رسائل القاضي الفاضل ، نرى أنها أشبه شيء بباب عظيم من الخشب ، تألق فيه صانعه تألقاً شديداً ، وطفق يعالجه معالجة طويلة ، حتى زاد في نعومته على الحرير والقطيفة ، ثم لم يكتف صانعه بذلك حتى أخذ في تطعيمه بقطع شتى من الآبنوس والماج ، ثم كفته بالذهب والفضة وغيرها من المعادن الأخرى .

وقضى في ذلك وقتاً طويلاً جداً . فجاء هذا الباب قطعة فنية رائعة ، تسر الناظرين إليها من أهل هذا الفن . ولكنها قد لا تنال من إعجاب غيرهم من الناس ما تستحق .

والسبب في ذلك أن من الناس من يؤثر البساطة والسهولة ، على التعقيد ، والفنى الفاحش في الزخرف ، أو الزينة . والذي رجحناه في هذا البحث ، أن المصريين بعيدون عن هذا التعقيد الذي وصف به أسلوب القاضي الفاضل ، كما نقرأ ذلك في رسائله الديوانية التي لم ينشر منها بعد إلا النزر اليسير .

من أجل هذا وقفنا من القاضي الفاضل هذين الموقفين ، ورأينا فيه — كما جاء في مقدمة البحث — هذين الرأيين . ولست أشعر إلى الآن أنى أناقض نفسي في شيء من ذلك .

— ٨ —

ومصر — لأنها أصبحت زعيمة العالم الإسلامى في العصور التي أرخنا لها — كافتها هذه الزعامة القيام بواجبات كثيرة ، من أهمها المحافظة على التراث الثقافى ، وصيانتها من العبث . وقد رأينا كيف ان مصر وقفت في ذلك توفيقاً عظيماً . حتى لقد خيل إلى الباحثين ، أن العلوم الإسلامية كلها قد نسيت يومئذ من جميع الأذهان نسياناً تاماً ، لتكتف من جديد ، ويتبع في كتابتها نظام جديد أيضاً ، وذلك كانت الفكرة الأساسية عند أصحاب الموسوعات ، وهى الإلمام بالثقافة الإسلامية من جميع أطرافها ، لم يختلف في ذلك عالم عن آخر إلا من حيث الإطار الذى يجمع فيه مواد هذه الثقافة : فإطار أدبى كما في « نهاية الحرب » ، وإطار جغرافى كما في « مسالك الأبصار » ، وإطار لغوى كما في المعاجم العامة ، وإطار رسمى ديوانى — إن صح هذا التعبير — كما في « صبح الأعشى » — وهكذا .

وليس شك في أن مثل هذه الفسكرة — وهى فكرة الموسوعات على اختلافها — كان لا يمكن أن تصدر إلا عن مثل هذا الوازع الذى أشرنا إليه ، وعلى مثل هذا النظام ، أو المنهج الذى وصفناه . وهذا وذلك لا يمكن أن يكون من وكدة أمة لاتشعر بأن على

عانتها هذا الواجب الثقيل ، وهو صيانة الأدب العربى ، والتراث الإسلامى ، من التلف إلى غير رجعة .

وهذه الحركة العظمى ، وهى حركة الاحياء ، قد اقتربت بالمصر المملوكى كله ، وكانت نتيجة لازعمتين الدينية والسياسية اللتين انتهتا إلى مصر الاسلامية ، فى وقت كانت بغداد فيه عاجزة كل العجز عن القيام بهذه المهمة الكبرى .



وبعد فلست أطمع من تتاح له قراءة هذه الفصول فى أكثر من أن ينظر إليها اثنين النظريتين باعتبارين :

الأول — أنها تعتبر مثالا من أمثلة البحوث الأدبية التى تعرضت لها « المدرسة الأولى » ، من مدارس البحث ، فى الأدب المصرى بجامعة فؤاد بالقاهرة : فهكذا بدأتنا منذ هذه المدرسة بحوثهم فى هذه الناحية ، وهكذا كان تفكيرهم فيها منذ افتنموا بوجود النظر فى الأدب الإسلامى من هذه الزاوية . وتلك طائفة من المشا كل التى عرضت لهم فى أثناء الدرس ، وتنازع من الطرق التى سلكوها فى طلب الحل .

والثانى — أن هذه الفصول التى يراها القراء طويلة ، ونراها نحن قصيرة ، ليست فى نظر مؤلفها ، أكثر من « مدخل » لدراسة الأدب المصرى ، وتعيد لأذهان الناس عامة ، والباحثين منهم خاصة ، للدخول فى هذه المنطقة الجديدة من مناطق البحث العلمى ؛ وهى منطقة « الأدب المصرى » .

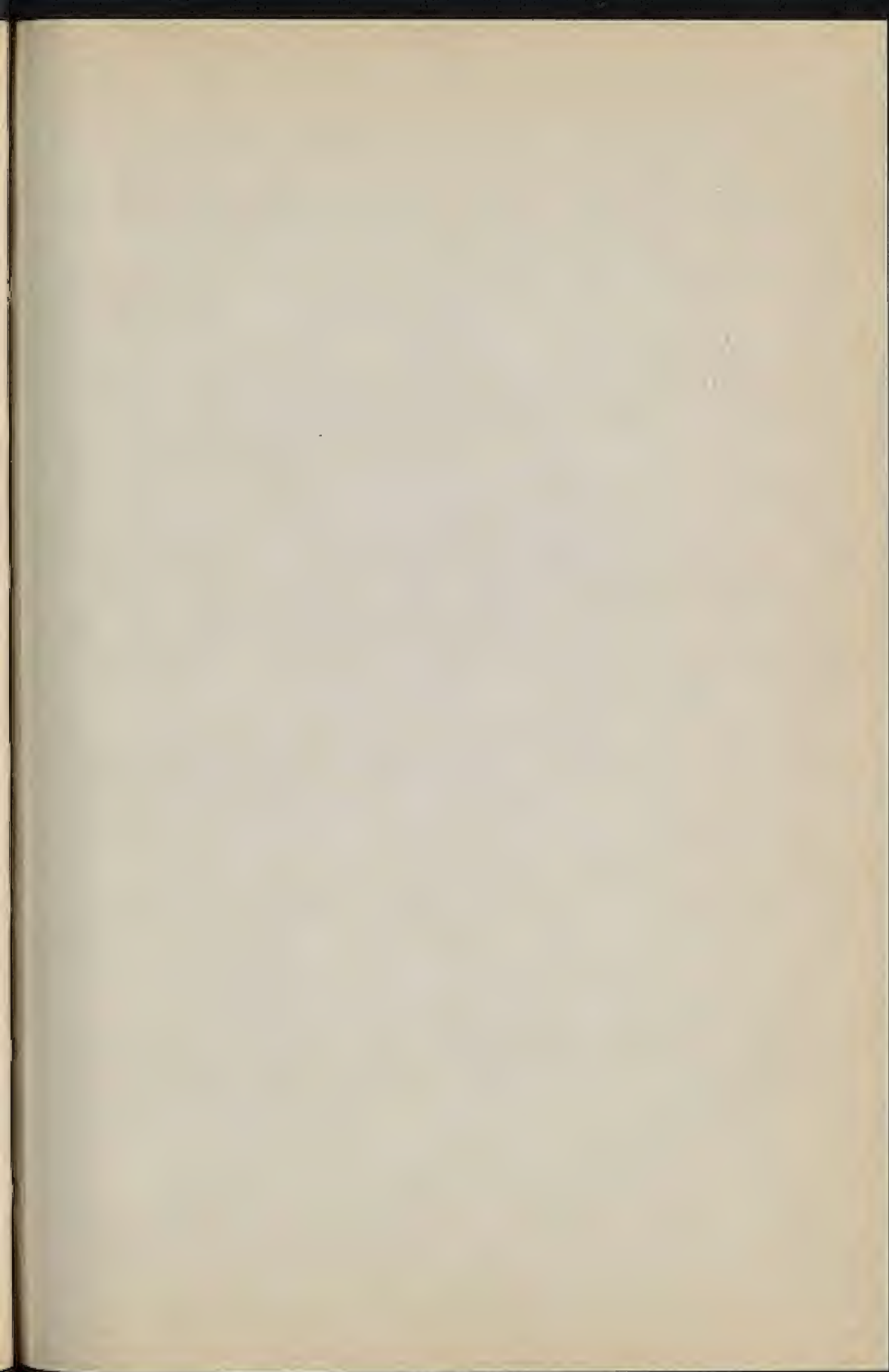
وقد تعرض هذا البحث لموضوعات كثيرة تثير الخلاف بطبيعتها ، وعبر المؤلف عن رأيه فى هذه الموضوعات بطريقة التى لم يجد مخلصاً عنها . وهو يشعر أن من الناس من صيلقى هذا البحث بشيء من الرضا ، وأن منهم من سيلقاه بشيء من السخط ، فسينكر الساخطون علينا أشياء نحن أعرف بها ، ولينتنا كذا نستطيع أن نهذا تأثيرهم من أجلها .

ولكن ما بنا هذا المحرص . فحسبنا من مثل هذا البحث أن يبحث القراء على أن
ينقدوا ، وأن يدفعهم دفعا قويا إلى أن يقرأوا ، ويكتبوا ، ويبحثوا ، ويؤلفوا .
وقد يحس قارئ هذا البحث أن مؤلفه قد تحمس فيه للمصريين الأيوبيين والمملوكي ،
والعالم ينبغي أن يكون بعيدا عن الهوى . ولهذا القارئ أقول أن كتابة التاريخ لا يمكن
أن تأتي مجردة من هوى صاحبها إلى الحد الذي يطمع فيه ؛ لأنه لا طعم لكتابة تاريخية
لا يستطيع كاتبها أن يخلع جزءا بسيطا من شخصيته عليها ، فتمدوا هذه الشخصية من
وراء ستار . وهذا القدر البسيط الذي هو عندي من حق كل مؤرخ ؛ هو الذي أبحثه
لنفسى في هذا البحث ، وأشهد أنى لم أزد عليه .

والآن ليس أحب إلى نفسى من أن أختم ^(١) هذا البحث بشكره تعالى كفاء
ما أعان ، والثناء عليه قدر ما هدى ووفق . ومن ذا الذي يبلغ هذه المنزلة ؟ .

عبد الطيف حمزة

(١) أنظر مراجعات البحث في الصفحات التالية .



مُلَاحَظَاتُ الْبَحْثِ

بريد من العراق

رسالة من كبير فقهاء الشيعة الإمامية سماه الامام

الشيخ محمد الحسين آل كاشف الغطاء

الى المؤلف

تكملة :

كان من عملي في أثناء هذا البحث أن أعرض للفاطميين في مصر ، وأوازن بينهم وبين السنيين بها ، فكلما تحدثت عن أمر من الأمور العقلية ، أو الأدبية ، أو السياسية متصل بإحدى الدولتين الأيوبية والمماليك البحرية ، كنت أنتقل بذهني سريعاً إلى الفاطميين ، وكانت هذه الأمور التي أشير إليها لا تستقيم عندي إلا بإجراء هذه الموازنة . غير أنني كنت أشعر بنقص المصادر العربية في ناحية ، وبقررها المدقع في ناحية ثانية . فأما المصادر السنية فيسيرة متعددة ، وأما المصادر الفاطمية فلم تزل في بلادنا قليلة ، بل نادرة . وأنا وإن كنت لا أكتب بحثاً خاصاً بالفاطميين ، إلا أن حاجتي إليهم كانت ماسة من أجل تلك الموازنة التي لم أجد بداً منها .

واسكم وده صاحب هذا البحث أن تصل يده إلى تلك المصادر الفاطمية التي مازال الكثير منها في ثنابا السكبان ، والتي حرص عليها أصحابها طول هذا الزمان ، فبقيت نائمة في خزائنها ، مطمئنة إلى أماكنها من مغازلهم ، حتى لقد كرهت مثلهم أن تستقر في بيت سني ، اللهم إلا إذا احتال عليها بشقي الخيل حتى يصل منها إلى بيعته .

وليقتي ، إذ تعذر على الاتصال بهذه المصادر الفاطمية العزيزة على أصحابها ، استطعت أن أتصل بأشخاص لا يزالون يستمسكون بهذه العقيدة الفاطمية ، ويتعلقون بأهدابها .

وأنا أعلم — مثلاً — أن « البهرة » المقيمين الآن بالهند هم البقية الباقية من الفاطميين الذين كانوا بمصر .

أجل — لم يتيسر لي أن اتصل بالمصادر الفاطمية التي أشير إليها ، ولا تيسر لي الاتصال بأحد من « البهرة » ولا من « الاسماعيلية » الذين يظن أنهم يملكون عدداً ضخماً من هذه المصادر التي تمتعت الحصول عليها .

ولكن الحظ أسعدني بالاتصال^(١) بسماحة فقيه الشيعة ، الإمام الأكبر ، الشيخ محمد الحسين آل كاشف الغطاء النجفي العراقي ، المعروف بمواقفه الاسلامية الجليلة ، ومواقفه النفيسة ، أطال الله بقاءه . وهو وإن لم يكن من القواطم ، ولا صلة له بمؤلفاتهم ومعتقداتهم فإنه بصفته إمام الشيعة الاثني عشرية أعلم من غيره ولا شك بالمذهب الشيعي بوجه عام ، وأدرى مني بالقواطم الذين هم فرقة من فرق الشيعة . فدارت بين سماحته وبين رسائل ، سفر فيها أحد أصدقائنا العراقيين ، الوافدين إلى مصر لتلقي العلم ، وهو السيد مشكور الأندلسي ، جزاه الله عنا خيراً .

وكنت في أثناء اتصالي بسماحة الإمام قد بعثت إليه بفصل من فصول هذا البحث ، وهو فصل « المذهب الديني »^(٢) فقرأه ، وجاء في بعض رسائله رد على بعض الآراء الواردة فيه ، كما جاء فيها رد على طائفة من الأسئلة التي كنت أقيها بين حين وآخر على سماحته ، وأرجوه أن يتفضل بالاجابة عنها ، وأحالي كذلك على مصادر لها قيمتها ، وتفضل فأهدي إلى بعض مؤلفاته .

وكنت أول الأمر ، وقبل أن أبدأ بالطبع أنوي أن أضمن بحثي هذا ردوده تلك وملاحظاته في مواضعها من الصفحات ، ولكنني بعد أن قطعت شوطاً مهماً في طبع البحث ، بدا لي أن أفرد لرسائل الامام ، بحذفها ، مكاناً خاصاً بها في نهاية البحث ،

(١) أشرنا إلى هذا في هامش صفحة ٢٠٦ من هذا البحث .

(٢) صفحة ٧٠ من هذا البحث ، وأشير هنا إلى أنني زدت في هذا الفصل بعد ذلك زيادات لم يطالع عليها الامام — « المؤلف » .

ولذا لم يرد لهذه الرسائل ما كان ينبغي لها من ذكر في المقدمة . وأعترف بأنني أفدت الكثير من رسائل الامام ، والتي آمل أن يجد فيها غيري من الباحثين فوائد أخرى .

وأنا إذ أشكر سماحة الامام الجليل تفضله بالكتابة إلي ؛ أعتبر نفسي سعيداً بأن أتحت سماحته ، فوق ما أفاض من علم وأفاد ، فرصة الرد على وعلى أستاذي الفاضل أحمد بك أمين ، في هذا الكتاب . وأنا واثق كل الثقة من أن أستاذي هذا لن يفضيه ما جاء في ثنايا الرسائل العراقية من ثورة علينا وعلى جمهور الباحثين في الديار المصرية ، بل إنني لأنظر إلى هذه الثورة أو الحاسة وأمثالها على أنها نوع من الداعية العلمية ، أو العتاب الودي بين علماء مصر والعراق .

وإذا علمنا مقدار ما سماحة الامام آل كاشف الغطاء من جهود عظيمة بذلها ، ولا يزال يبذلها ، في الدعوة إلى التآخي ، والتقريب بين طوائف المسلمين رأينا أن الباعث لما جاء في رسالتيه من عتاب ؛ إنما هو الفيرة على الاسلام ، ووحدة المسلمين ، والدعوة إلى انصاف الشيعة الذين يعدون بعشرات الملايين ، وفهمهم فهماً صحيحاً برضاء العلم ، ويطمنن اليه الضمير .

وان من دواعي سروري أن يكون كتابي هذا سبباً لاثارة هذه المعاني بنشر رسالتي الامام التاليتين . والله الموفق للصواب :

الرسالة الأولى

الاجتهاد والحرية الفكرية عند الشيعة الإمامية

بسم الله الرحمن الرحيم

وله الحمد

حضرة الأستاذ النبيل الدكتور عبد اللطيف حمزة ، زاد الله توقيفه .

سلام وتحية .

وردنا كتاب من بعض شبابنا النجيب المهاجرين لارتشاف مناهل العلوم في بلادكم السعيدة ، لأن بلادهم جافة من تلك المناهل ، ولكن للهجرة معناها وقيمتها ، ولا سيما في طلب العلم .

نعم كتب أنكم عازمون على تأليف كتاب في الحركة الفكرية في مصر ، إبان الدولتين الأيوبية والمملوكية . وقلتم له : إنكم تريدون أن تنصفوا الشيعة - ومنهم الفاطميون - في كتابكم هذا . وحذروا صحت الأحلام ، وانفشع الغمام ، فإن هذه الطاقة لا تزال مجهولة القدر ، مهضومة الحق عند سائر فرق المسلمين ، ولا سيما عند إخواننا المصريين ؛ فإنهم يرونهم بين الشنآن ، ولهذه الدعوى شواهد كثيرة لا مجال لذكرها . ويكفي ما ينشره رجالهم كأحد أمين وأقرانه في مؤلفاتهم . ولعل نظركم وقع على مؤلفنا الوجيز « أصل الشيعة وأصولها » وما ألعنا فيه إلى هذه القضية . ثم ذكر الشاب أنكم تريدون الجواب على هذا السؤال :

وهو : إلى أي حد تعتبر باب الاجتهاد مفتوحاً أمام علماء الشيعة الإمامية ؟ وما مساهمة هذا الاجتهاد ؟ وما نوعه ؟ وما تأثيره على الفقه الشيعي ؟ وهل حررتهم الفسكرة المعروفة عنهم مطلقاً بالمعنى الصحيح ، أم هي مقيدة تقييداً كبيراً بمذهبهم ؟^(١) وقلتم : هذا ما انتظر الجواب عليه راجياً أن يتأيد هذا الجواب بالأدلة الكافية ، والنصوص الواضحة .

(١) انظر ص ٢٠٠ من هذا البحث وما بعدها .

وحيث إن الجواب عن هذه الأسئلة ، على اختصارها ، ان كان بنحو الإجمال رتباً لا يروى الغلة ، ولا يحصل به غرضكم . وإن كان بنحو البسط والاستيفاء ، وإعطاء الموضوع حقه ، احتاج إلى تأليف رسالة أو كتاب لا ينسجم له وقتنا وحالنا ، ، لذلك أرسلنا لكم مع البريد ، بتوسط الشاب المشار إليه ، وأحد تلامذتكم ، والمنوهين عن فضلكم ، الجزء الأول من «سفينة النجاة» ، فانكم تجدون في صدرها مباحث واقية وكافية لإرواء ظمئكم إلى ورود تلك الشرائع ، وجواب تلك الأسئلة ، مع الإشارة إلى بعض الأدلة ، أو المهم منها في تلك المواضع ، والایمان الى مادة تلك الينايع . فاذا سهل الباري جل شأنه وصول الكتاب اليكم ، وأعطيتموه حقه من المطالعة والنظر ، ووجدتموه وافياً بغرضكم فذاك هو الأمل والا عرفونا ما ينسجم لكم من سؤال ، أو إشكال ؛ نجدونا عند رغبتكم انشاء الله .

ومع ذلك فلا يعوقنا شيء عن الجواب الوجيز ، والایمان الوامض الذي يدل لكم على بعض الناحية المهمة في سؤالكم أو كلها .

(١) يعتبر باب الاجتهاد مفتوحاً أمام فقهاء الامامية ، بغير حد من ناحية المجتهد ، الا حدود تحقق شرائطه ، وأهليته ، من أي عصر كان ، وفي أي بلد أو زمان يكون ، وإلى أي تحلة من تحل الاسلام ينسب ، فهو من هذه الناحية حر طليق ، لا يقتيد الا بنفسه ، وتحقق ذاته .

(٢) وأما مسألتهم : فهي كذلك غير محدودة ، لا في أول ولا آخر ، بل مستمرة مادام التكليف ، وما بقيت العقول التي هي الحجة الكبرى للخالق على المخلوق ، وللمخلوق على الخالق ، وهي ثابتة في كل زمان ومكان ، وفي عامة الشرائع والأديان .

(٣) وأما نوعه : فهو من العلوم النظرية الفكرية الاستقلالية ، وليس من العلوم الآلية . وهو مقدس للعمل . وليس تحققة منوطاً به ؛ بل هو ملكة نفسية كسائر العلوم والفنون ولا تكون ملكة راسخة الا بعد الممارسة والمزاولة ، وسبر الأدلة ، واستحضار القواعد العامة ،

والإعانة بالاشباه والنظائر . وهو أحوج ما يكون إلى ذهن نافذ ، وفهم وفاد ، وذوق سليم ، واعتدال سليقة ، واستقامة طريقة ، ومعرفة بالأمور العرفية يستطيع بها تطبيق الأصول على الفروع ، واستنباط حكم الجزئي من الدليل الكلي . واستحيل عادة أو حقيقة حصول هذه الملكة ؛ أعني ملكة الاجتهاد ، للبليد والرجل العادي ، ولذا قالوا : أن الاجتهاد نور يقذفه الله في قلب من يشاء ، وأنا أقول : نعم ، هو نور ولكن لا يقذفه الله في قلب أحد جزافاً ، وإعما يتفحه به بعد طول الكد والجهد والتعب والعناء ، وإن نقل عن بعض الأساطين : أن ملكة الاجتهاد حصلت لهم قبل البلوغ . وهو إن صح ، فمن النواذر والشواذ .

(٤) هل حريتهم ^(١) الفكرية مطلقة بالمعنى الصحيح ، أم هي مقيدة بقيوداً كبيراً بمذهبهم ؟ قد أشرنا إلى أن الاجتهاد لا يتقيد بمذهب من المذاهب ، فهو مطلق من هذه الناحية ، ولكن الاجتهاد الصحيح ، الذي يجوز المجتهد أن يعمل به ، ولعلنا قلنا أن يأخذ به ويرجع إليه ، مقيد بأن يكون على مذهبهم ، ومن السنة المعتبرة عندهم . مثلاً الأحناف قد يفتنون على ما يقتضيه القياس والمصالح المرسلة . وهذا لا يجوز عند الإمامية أصلاً ؛ بل لابد من الاستناد إلى الكتاب ، أو السنة المعتبرة عندهم ، أو العقل القطعي المبدئي ، لا الظني أو الاستحسان . حتى أن مراجعهم الطليافي الحديث — وهي الكتب الأربعة المشهورة : (الكافي) و (التهذيب) و (الاستبصار) و (من لا يحضره الفقيه) — مع جلالة قدرها وعظمتها عندهم فهم لا يعملون بكل حديث فيها ، بل يمحصونه ويحصونه ويجهدون في صده ومثنه ، فقد يقبله بمجهد حسب اجتهاده ، وقد يرده آخر لم يوجب مجتهد فيه أو معارض أقوى حسب اجتهاده أيضاً ، ومن هنا تعرف حريتهم الفكرية ؛ كيف ترامت إلى أمد بعيد قد تجاوز الحدود وخرق التحوم ، ومنه تعرف أيضاً تأثير انفتاح باب الاجتهاد على الفقه ، فإن هذا الانفتاح قد شهد أذهانهم ، وفتق قرائحهم ، وفتح لهم مدارك واسعة في الفروع والأصول . يعرف ذلك جلاليان من راجع مؤلفاتهم في الفقه والأصول ، من المتقدمين والمتأخرين .

(١) لاحظ أيضاً ما جاء في الرسالة الثانية في هذا الموضوع نفسه . — المؤلف .

ولولا انحراف الصحة، وضمف القوى، وسوء ملكة العمل والاستقام لنا ساعة كتابتي هذه
لذكرت نبذة وافية من الشواهد على ما كان له من التأثير على الفقه الشيعي، بل قد تجاوز
ذلك إلى تأثيره على الأدب العربي، والشعر البديع؛ فقد كان لأكثر فقهاءنا، حتى من غير
العرب، نصيب من الأدب العالي والشعر الرائع، والمؤلفات النفسية في أنواع علوم العربية
حتى متن اللغة. ولو نظرت إلى (طراز اللمعة) للسيد عليخان صاحب السلافة الذي هو
وإن لم يكمل؛ أضعاف القاموس، نعم لو نظرته لرأيت العجب من تلك السعة والأحاطة
وحسن الذوق.

(والخلاصة)، أن انفتاح باب الاجتهاد لم يؤثر على الفقه عندهم فقط، بل له تأثيره البليغ
في سائر العلوم، حتى الحساب والهندسة والفلك وما إليها. وإذا أردت أن تعرف الفرق
بين فقههم وفقه بقية المذاهب الاسلامية؛ فن الجدير أن نُسِمَ نظرك في مؤلفنا الجديد الذي
فرغنا من تأليفه وطبعه العام الماضي وهو كتاب (تحرير المجلة) في خمسة أجزاء، الأربعة
الأولى منه في العقود والمعاملات والالتزامات والضمانات والقضاء والمرافعات، والخامس
في ما يسمونه اليوم بالحقوق الشخصية الذي استدر كناه على أربع باب المجلة.
وهذا البيان الوجيز وفق ما أمكن، لا وفق ما يلزم. ولا زلت موفيقين لخدمة الممارف
بدعاء الأب الروحي.

محمد الحسين آل كاشف الغطاء

صدر من مبرسته العلمية
في النجف الأشرف — العراق
١ ربيع الأول ١٣٦٥ هـ

الرسالة الثانية

غيبة المهدي المنتظر لاعلافها بالسرداب — نسب عبيد الله للمهدي — الفاطميون والقرامطة —
مفاهيم الفاطميين — وصاية علي بن أبي طالب — عصمة الأئمة والحرية الفكرية عند الإمامية —
الفرق بين الفاطميين والإثنى عشرية — الفرق بين الإمامية والمعتزلة .

بسم الله الرحمن الرحيم

وله الحمد

ولدي العزيز المذهب النجيب مشكور الأسدي ، شكر الله ، ساعيه .
سلام ونجدة :

وردني البريد ، وفي طيه التحفة السنية ، بل الوردة العابقة الذكية ، وهو كتاب أستاذك
الفاضل ، بل أستاذ الفضيلة ، ومجموعة السجيا النبيلة ، والأدب اليناع ، والذكاء الوقاد ،
والفكرة الحرة ، الأستاذ الدكتور عبد اللطيف حمزة حفظه الله ، وزاده نشاطاً وتوفيقاً .
وقد جعلت كتابي هذا جواباً لكما معاً ، لأن روحك واحدة ، ونحن ننظر إلى الأرواح
أكثر من نظرنا إلى الأجسام ، بل لا ننظر إليها إلا من جهة الأرواح . والأشباح مرآة
وقنطرة إليها ، ولا أكتب إلا بمقدار ما تسمح به قوتي ، لا ما تنزوي إليه رغبتى ، ولكن
على قاعدة « لا يسقط الميسور بالمعسور » ، و « ما لا يدرك كله لا يترك كله » .

سألت عن « المهدي المنتظر » ، وقلت أن الشيعة يزعمون أنه دخل في سرداب في
سامراء ، وتغيّب هناك . . . ويقفون في كل ليلة بعد صلاة المغرب بباب هذا السرداب
فيهتفون باسمه ، ويدعون له للخروج حتى تشقبك النجوم ، ثم ينفضون ويرجئون الأمر إلى
الليلة الآتية — انتهى . عجبت كيف تسألني عن هذه الخرافة ؟ ونسيت ما قلته انت
ونقلته عنا في صفحة من صفحات كتابك أنه (أي محمد الحسين) لا يرضى عن الرجوع
في تاريخ الشيعة إلى ما كتبه ابن خلدون « البربري » الذي يكتب ، وهو في إفريقية

وأقبحي المغرب ، عن الشيعة في العراق وانصى المشرق — انتهى ^(١) فهل نقلت تلك الأسطورة الخرافية إلا عن ابن خلدون أو أمثاله ؟ وهل وجدتها في شيء من كتب الشيعة ؟ إذا فإرشادنا إليه أرشدك الله ، وهذا وقد قرأت في كتابنا (أصل الشيعة وأصولها) الذي نوهت أنت عنه في هذه الصفحة . -- نعم لا شك أنك قرأت في صفحة ١٠١ من الطبعة الثالثة ، المطبوعة عندكم في القاهرة ، مانصه : وقد أوضحنا غير مرة أن من الأغلاط الشائعة عند القوم (أي عند السنة) ، من سلفهم إلى خلفهم وإلى اليوم ، زعمهم أن الشيعة يستقدون غيبة الإمام في السرداب ، مع أن السرداب لا علاقة له بغيبة الإمام أصلاً ، وإنما تزوره الشيعة ، وتؤدي بعض المراسيم العبادية فيه ، لأنه موضع تهجد الإمام وآبائه العسكريين ، ومحل قيامهم في الأسحار لعبادة الحق — انتهى .

وأعجب من ذلك ، قضية الوقوف على باب السرداب ، والاحتاف باسمه ، ودعوته للخروج . فإن سامراء من مشاهير مدن العراق ، يقصدها كل يوم ، أو كل شهر ، أو كل عام الألوف من أهل الأقطار النائية ، من مختلف العناصر والمذاهب ، ومقام السرداب وبابه مفتوح لكل وارد ، افتتاحاً سائر المشاهد والمعابد ، فمن ذا الذي رأى الشيعة يقفون على بابه ويهتفون باسمه للخروج ؟ نعم السرداب مزار عند الشيعة ، ويقفون على بابه أي وقت شاؤوا ، لا يختص بمغرب ولا غيره ، ويسميه العوام ، أو بعض الخواص ، الغيبة ؛ لأن الإمام غاب في تلك الدار ، وهي التي ولد ونشأ فيها ، وقد يقفون على الباب يستأذنون للدخول شأن الوقوف على الأماكن المقدسة ، ويستلونه تعالى لتجليل الفرج ورفع كابوس هذا الظلم عن العالم ، وإقامة موازين القسط والعدل ، بظهور إمام يملؤها قسطاً وعدلاً ، بعدما ملئت ظمأً وجوراً ولا يختص السرداب بهذا الدعاء ، بل يدعون به في كل زمان وكل مكان . وهذه إحدى الافتراءات التي كانت الدعايات السوداء تنشرها عن الشيعة ، وكذا نحسبها زالت

أو تزول في هذا العصر الذي يسمونه عصر النور ، وهو أظلم العصور ظلاماً وظلاماً ، كنا نحسبه عصر التمهيد وعصر الحقائق ، وإذا الناس تلك الناس ، والزمان ذلك الزمان ، وكل كتاب فجر الاسلام ، وكل كاتب أحمد أمين . . . فلا حول ولا قوة إلا بالله العظيم .

ثم ذكرت في ذيل تلك الصفحة التي أشير إليها :

ويشك^(١) المؤرخون السنيون كل الشك في نسب عبيد الله المهدي - انتهى .

مع أن كثيراً من مؤرخي السنة يصححون نسب الفاطميين ، ومنهم المقرئ على ما اذكر . والظاهر أن محمد بن إسماعيل هو محمد المكنى لا محمد بن المكنى ، أما ما نقلته عن المقرئ ، من أن أصل الدعوة الفاطمية مأخوذ عن القرامطة^(٢) إلى آخر ما ذكرت من التحايل إلى هذا الرأي ، أو التحايل على تلك الدعوة . . . فإن الحس والوجدان ، وسيرة الفاطميين أنفسهم تفند هذا الرأي وتزيقه ، فإن القرامطة ملاحدة ، وقضيتهم في مكة المشرفة ، وقلع الحجاز ، وقول زعيمهم :

أنا بالله وبالله أنا يخلق الخلق وأفنيهم أنا

وقوله بعد أن قتل في المسجد الحرام سبعين ألفاً من الحجاج :

ولو كان هذا البيت بيتاً لرينا لصب علينا من صواعقه صبا

إلى آخر الأبيات ، فإن كل ذلك معروف .

أما الفاطميون فيمكن أن يصح القول عنهم ، إنه ما من دولة نشرت الثقافة الإسلامية ، وخدمت الاسلام عموماً ، وعصر خصوصاً مثل الدولة الفاطمية ، ولو لم يكن لهم من المآثر والمفاخر سوى الأزهر الخالد السني . أمن الحق والإنصاف أن يكون جزاء هؤلاء إزاء خدماتهم لمصر والاسلام ، أنهم ملاحدة قرامطة مذهباً ، ويهود بالأصل نسباً ؟ الحكم في ذلك لوجدانك النزيه ، وضميرك الحر ، ونعوذ بالله من العصبية التي تضع على الأبصار والبصائر كل غشاوة .

(١) من ٧٨ من البحث .

(٢) من ٧٢ .

ومن ملاحظاتي على الكتاب أنكم ذكرتم في صفحة من صفحاته ^(١) ما نصه :
 فمن عقائد الفاطميين قولهم بوصاية علي بن أبي طالب ، وهي فكرة مأخوذة عن
 الشيعة الإمامية ، وهم الذين لقبوا علياً بهذا اللقب في حياته ، وأن علياً لم يرض به ، كما
 لم يرض بغيره من الأئمة التي ذهبوا فيها إلى تقديسه ، إلى آخر ما ذكرت . وهذه
 شغشة قديمة أعرفها من إخواننا السفين ، ولا أستطيع أن أثبت لك بهذه القصاصة
 وصاية علي من كتبهم ، لأنه قد يستوعب مجلداً ، ولكن ليت شمري أنظرت في « أصل
 الشيعة وأصولها » صفحة ٨١ ونسبها أو تناسبها أو لم تنظرها ؟ وعلى كل فانا أرشدك
 إلى شاهد ثبت لعالمك تقنع به وتعرف منه أن لقب الوصي لم يلى أشهر ، كما يقولون ، من
 الشمس في رابعة النهار ، وهو المستطور في آخر مجلد من لسان العرب لابن منظور
 المصري تحت مادة (وصى) . أنظر هناك واعجب . ثم ليت شمري من أين ثبت عندك
 أن علياً لم يرض به في حياته ؟ وهذا (نهج البلاغة) مشحون بما يدل على ذلك ؟ وغير
 النهج من خطبه وكتبه .

هذا وقد كنت إلى هنا يدي ، وضعفت عن إمساك الزراع أناملي ، فلا أستطيع إبداء
 جميع ما يخطر لي من الملاحظات . ولكنني كذلك لا تسمح لي عاطفتي بحولك ، وتشجيع علموك
 في آفاق العلوم والمعارف ، أن أختم كتابي هذا قبل إجابتك عن استأثك للدرجة في
 رسالتك الخاصة ، مهما كلفني الأمر من العناء ، وفاء بالأبوة الروحية ، وقياماً بواجبها .

١ - سألت : هل القول بمصمة الأئمة عند الشيعة الإمامية يحجب شيئاً من الحرية
 الفكرية عندهم ، أو يحول دون التمتع بها على الوجه الأكمل ؟ ^(٢) والجواب أني لأحسب
 أن طائفة من طوائف الاسلام تأزم الحرية الفكرية ، وتطلق سراح العقل في
 أوسع آفاقه ، كعلماء الطائفة الإمامية . والقول بالمصمة لا يضيق العقل عندهم ، ولا يقيد

(١) ص ٧٢ .

(٢) انظر ص ٢٠٠ من هذا البحث وما بعدها .

بشيء من قيوده ، وللعقل المقام الأعلى في أدلة الأحكام . وإذا عارضه العقل ، فالممول على العقل ، وكثيراً ما يأتي الحديث الذي هو في أعلى مراتب الصحة عن الأئمة المعصومين ، — وهو ما يسمونه بالصحيح الإعلاني — ويكون منافيًا للعقل ، فإن أمكن تأويله إلى ما يوافق العقل أولوه ، وإلا ضربوا به الجدار . وتأديبا يقولون نرد علمه إلى أهله . ولا يسلون به .

٢ — وسألت : ماهي أهم الفروق الواضحة بين الشيعة الإمامية والشيعة الفاطمية الذين هم فرع من الإمامية ؟ والجواب عاقلته لبعض علماء الشيعة الإسماعيلية ، الذين هم إلى اليوم في الهند (بومباي) ، فإنهم بقية الفاطميين تحقيقاً^(١) وأعني بهم « البهرة » أتباع « طاهر سيف الدين » ، لا أتباع « أغا خان » فإنهم ملاحدة تحقيقاً : لا حجج ، ولا صوم ، ولا صلاة ، بخلاف الأولين . نعم قلت نحن وأنتم سرنا في طريق واحد . وعند ما وصلنا منتصف الطريق فارتقسونا . وهكذا الحال ، فإنهم يوافقوننا في ستة من الأئمة ، من على عليه السلام ، إلى جعفر الصادق عليه السلام . وينكرون السنة الآخرين . والمقال هنا مجال واسع في ذكر أصولهم وفروعهم ، وفي ذكر القاضي النعمان بن محمد المصري وغيره من أفراد أسرته الجليلة الذين تولوا القضاء للفاطميين أكثر من مائة سنة ، وكذابه الجليل « دعائم الإسلام » ولكن لا قوة تساعدني على الإفاضة في ذلك فعذراً .

٣ — وسألت : ماهي الصلة بين الشيعة الإمامية ، ومنهم الفاطمية ، وبين المعتزلة التي هي من فرق السنة ؟ فقد وجدت الفرقتين تتحدثان عن صفات الله ، وتخصان صفة العدل من صفاته تعالى بالكلام .

والجواب أن المعتزلة فرق كثيرة ، وقد انقرضت اليوم على الظاهر ، ومنها معتزلة الشيعة ومعتزلة السنة . ومعتزلة السنة أيضاً أنواع مفضلة وغير مفضلة ، والذي يجهلها عموماً ، مع الشيعة عموماً ، هو قولهم بأن من صفاته تعالى العدل الذي يشكره الأشاعر . وعلى هذا تنبئ مسألة الحسن والقبح العقليين التي تقول بها الإمامية والمعتزلة ، وتنكرها الأشاعرة

(١) انظر هامش من ١٩٩ من المبحث .

أيضاً ، وبهذا الملاك يطلق على الفرقتين اسم العدلية . أما الكلام ، فهي مسألة أخرى ، فإن الأشاعرة قالوا بالكلام النفسى له تعالى ، وإنه من صفاته الثبوتية ، وأنكره العدلية جميعهم . ومن هذه القضية تفرعت المسألة المهمة التى أخذت دوراً واسعاً فى زمن المأمون والمعتصم والوائق . بل والمتوكل أيضاً ؛ وهى قضية خلق القرآن ، وهل هو حادث ، أو قديم مخلوق ، أو غير مخلوق ؛ وهى الحقنة التى ضرب فى سبيلها الإمام أحمد بن حنبل بالسياط ، وقد أشبعنا الكلام فى هذه المباحث فى الجزء الأول من كتاب « الدين والاسلام » ، ولا مجال لتفصيل هذه المباحث العويصة فى هذا الكتاب الوجيز مع ما نحن فيه من العجز . ولعل كتابة هذا القدر ، على اختصاره ، من المعجزة أو المعجز ، وفى صفحة ٨٧ من أصل الشيعة وأصولها ذكر المعتزلة ، وإذا قرأت كتابنا « تحرير المجلة » بأجزائه الخمسة ، وأجلت نظرك فيها بإمعان ، رجوت أن يتجلى عندك مالم شيعة الأمامية من عمق الفؤاد ، وبعد النظر فى التفقه ، وإتقان الأصول والقواعد ، وتحرير الفروع والمسائل . وليسكن معلوماً لديك أيها الأستاذ الكريم أى ما كتبت كل هذا إلا بدافع الافادة والاحسان ، فإن كان فيه شئ من الخشونة فأنعم بمسحها بأنامل العفو والغفران .

والله يحفظكم كما ويرعاكم بدعاء الأب الروحى البار .

شكر من مدرسته العلمية

فى النجف الأشرف - العراق

٣ جادى الثانى ١٣٦٥ هـ

محمد الحسين آل طائف القطار

فهرست الاعلام

فهرست الأعلام

(أ)

ابن أبي الجود (تقي الدين) : ٢٣٤
 ابن أبي أصيبعة : ٢٩٤ ، ٣٤٤
 ابن أبي طلي : ٢٩١ ، ٢٩٢
 ابن أبي دؤاد : ٨٨
 ابن أبي الحديد (النظام) : ١١٤
 ابن الأثير (عز الدين) : ٣٥١
 ابن الأثير (ضياء الدين) : ٩٤ ، ٢٤٤
 ٢٤٩ ، ٢٥٣ ، ٢٥٢ ، ٢٥٠
 ٢٥٤ ، ٢٨٠ ، ١٧ ، ٢٩٦
 ٣٠٠ ، ٣٠١ ، ٣٠٥
 ابن الأثير (مجد الدين) : ٢٥١
 ابن الأثير (مجد الدين) : ١٧٢
 ابن الأثير (مجد الدين) : ١٦٤
 ابن أبي شاذ (أبو الحسن طاهر بن أحمد بن إدريس) :
 ٢١٧ ، ٢١٨ ، ٢١٩ ، ٢٢٢
 ابن أبي شاذ : ٣٣٨
 ابن أبي شاذ : ٣٢٧
 ابن أبي شاذ (أبو محمد عبد الله) : ٢١٨ ، ٢٠٢
 ابن أبي شاذ (صاحب الذخيرة) : ٢١٣
 ابن أبي شاذ (ضياء الدين عبد الله) : ٢٤٣ ، ٣٤٠
 ابن أبي شاذ : ٢١١
 ابن أبي شاذ : ٧٣ ، ٩٤ ، ٢٠٣ ، ٢٠٤
 ٢٠٩ ، ٢١٠ ، ٢١١ ، ٣٢٢
 ٣٣٨
 ابن أبي شاذ : ١٦٥ ، ١٦٦
 ابن أبي شاذ : ٢٣١ ، ٢٣٤
 ابن أبي شاذ : ٧٣ ، ١٠٤ ، ١١٤ ، ١٥٤
 ابن أبي شاذ : ٢٣٠ ، ٢٣٨
 ابن أبي شاذ (جمال الدين أبو عمرو عثمان) :

٢٢٠ ، ٢٢١ ، ٢٢٢ ، ٢٢٤
 ٢٢٧ ، ٢٢٥
 ابن أبي شاذ : ٢٩٥
 ابن أبي شاذ : ١١٣
 ابن أبي شاذ (شيخ الشيوخ) : ١٠٧٠
 ابن أبي شاذ (حيدرة العقيلي) : ٢٨٣
 ابن أبي شاذ : ٢٩ ، ٧٠ ، ١٧٦ ، ١٨٢
 ١٨٤ ، ١٨٥ ، ٢٢٨ ، ٢٢٩
 ٢٤٩ ، ٢٥٠ ، ٢٩١ ، ٢٨٤
 ابن أبي شاذ : ١٢٣ ، ١٦١ ، ٢٠٤ ، ٢٢١
 ٢٥٢ ، ٢٦٣ ، ٢٩٢ ، ٢٩٤
 ٢٩٧ ، ٣٠٣ ، ٣٠٤ ، ٣٠٥
 ابن أبي شاذ (صدر الدين) : ٩٤
 ابن أبي شاذ : ٢٣٧
 ابن أبي شاذ (ضارم الدين إبراهيم) : ١٥٩
 ٢٨٨ ، ٢٩٥ ، ٢٩٧ ، ٣٠١
 ٣٠٢ ، ٣٠٣
 ابن أبي شاذ (العبد) : ١٢٤ ، ١٧٢ ، ١٧٨
 ١٧٩ ، ١٨١ ، ٢٠٨ ، ٢٥٠
 ابن أبي شاذ (النحوي القبطي) : ٣٥٥
 ابن أبي شاذ (النحوي القبطي) : ٢٩٤ ، ٣٥٥
 ابن أبي شاذ : ١٧٩
 ابن أبي شاذ (الفيلسوف) : ٣٣٨
 ابن أبي شاذ : ٢٥٠ ، ٢٥٨
 ابن أبي شاذ : ٢٨٨ ، ٢٩٠
 ابن أبي شاذ : ٢٥٩
 ابن أبي شاذ (الفيلسوف) : ٣٣٨
 ابن أبي شاذ (منصور بن عيسى) : ١٩٢
 ابن أبي شاذ (الرحالة) : ١٦٥ ، ١٦٦
 ابن أبي شاذ (صاحب القرب في حل القرب) :
 ١٢٢ ، ٢٨٦ ، ٣١٦

ابن السلاور (الوزير السكودي) : ١٥٩ ، ١٥٨ :
 ابن سناء الملك (القاضي المعيد) : ٢٧٥ :
 ٢٩٧ ، ٢٨٢
 ابن سنان الجعافي : ٢٨٩ ، ٢٥٧ ، ٢٤٩ :
 ابن سيد الناس (فتح الدين اليعمرى الاندلسي)
 ٢٩٦
 ابن سبيدة : ٢٣٨ ، ٢٤٣ :
 ابن سينا : ١١٥ ، ١١٧ ، ٣٠٤ ، ٣٠٦ :
 ٣٣٩
 ابن شاس (التقي) : ٦٨ :
 ابن الشبل البغدادي : ٣١٩
 ابن شداد (القاضي بهاء الدين) : ١٥٠ ،
 ٢٩٣ ، ٢٩٧ ، ٣٠٠ ، ٣٠٣ ، ٣٠٨ :
 ٣١٠ ، ٣١١ :
 ابن الصلاح الشيرازي : ٣٣٤ ، ٣٣٥ ، ٣٣٦ :
 ابن الصواف (يحيى بن احمد) : ٢٣٥ :
 ابن الطائيل : ٣٣٨ ، ٣٤٢ :
 ابن طولون : ٢١ ، ٤٠٠ ، ١٢١ ، ٢٣٥ :
 ٢٦٢ ، ٢٦٣ ، ٣٣٩ ، ٣٤٦ :
 ابن ظافر : ٢٩٣ :
 ابن عباس (الضحاكي) : ١٨٤ ، ١٨٥ ، ١٩٠ :
 ابن عبد الحكيم (عبد الرحمن) : ١٧٥ :
 ٢٨٨ ، ٢٨٩ :
 ابن عبد السلام الارموي : ١٥٣ :
 ابن عبد كان : ٢٦٣ :
 ابن عربي : ١٠٠ ، ١٠١ ، ١٠٢ ، ١٠٣ :
 ١١٧ ، ١٢٧ ، ١٢٨ ، ١٢٩ ، ١٣٠ :
 ٣٣٨
 ابن العزيف (الحسن بن الوليد) : ٢١٧ :
 ابن القديم (يحيى الدين عبد الرحمن) : ١٦٣ :
 ابن عساكر : ١٢٤ ، ٢٤٣ :
 ابن عقيل : ٢٣٦ ، ٢٣٠ :
 ابن الفريد : ٢٨٠ ، ٣٦٦ :
 ابن عوف الزهري : ١٥١ :
 ابن الصار (ابن الدولة) : ٢٨٣ :

ابن علي الدولة (القاضي) : ٢٠٧ :
 ابن فاورس (صاحب المحفل في اللغة) : ٢٢٧ :
 ابن فضل الله العمري : ٣١٦ ، ٣٢٢ ، ٣٢٤ :
 ٣٢٧ ، ٣٢٩ ، ٣٣٠ ، ٣٥٠ ، ٣٥٣ :
 ابن فورك (تلميذ الأشمري) : ٨١ ، ٩١ :
 ابن قتيبة : ٢٢٣ ، ٣١٦ ، ٣٢١ ، ٣٣٠ :
 ابن قادوس (جلال الدين) : ٢٧١ :
 ابن قديد المصري : ٢٨٩ :
 ابن القيسرائي (الشاعر) : ٥٤ :
 ابن القيم : ٢٣٧ :
 ابن كثير : ٢٩٥ :
 ابن السككي : ٣٠٥ :
 ابن السكيزاني : ٢٦ ، ١٢١ ، ١٢٢ :
 ابن لحيعة : ١٣١ :
 ابن مالك : ٢٢٣ ، ٢٢٤ ، ٢٣٥ ، ٢٢٦ ، ٢٢٧ :
 ابن المصنف (علم الدين) : ٢٨٣ :
 ابن مصال : ١٥٨ :
 ابن منظور : ٢١٨ ، ٢٤٢ ، ٢٤٣ :
 ابن مطروح (جمال الدين) : ٤٨ ، ٢٨٢ :
 ابن المعتز : ٣١٩ :
 ابن مناج : ١٧٠ :
 ابن المنقح : ٢٣٥ ، ٢٨٥ ، ٢٢١ :
 ابن ماضي : ٤٨ ، ٥١ ، ٢٩١ ، ٣٣٠ :
 ابن منير الطرابلسي : ٥٤ ، ١٩٣ :
 ابن مياح : ٢٧٠ :
 ابن ميسر : ٢٩٣ :
 ابن ميمون (موسى) : ٣٣٨ ، ٣٤٢ ، ٣٤٣ :
 ٣٤٤ ، ٣٤٥ :
 ابن نباتة : ١٨٠ ، ٢٣٩ ، ٢٨٢ :
 ابن النية (كمال الدين) : ٢٧٦ ، ٢٨٢ :
 ابن النديم : ٢١٣ ، ٣٠٧ :
 ابن النحال : ٤٧ :
 ابن النفيس : ٢٣٩ ، ٣٤٠ :
 ابن واسل : ٥٤ ، ١٠٦ ، ١٠٧ ، ٢٩٥ :
 ٢٩٧ ، ٣٠٠ ، ٣٠٩ ، ٣١٠ :

٢٢٧ • ٢٢٨ • ٢٢٩ • ٢٣٠ •

٢٣٥

أبو الخطاب بن دحية : ١٤٢ • ١٦٢ • ١٧٧ •

أبو الرقعتي : ٢٦٦ •

أبو سعيد الأستراباذي : ٨١ •

أبو سعيد الماليني : ١٧٧ •

أبو سعيد القرطبي : ١٧٦ •

أبو شامة (صاحب كتاب الروضتين) : ٧١ •

٢٠٣ • ٢٣٣ • ٢٩١ • ٢٩٣ • ٢٩٥ •

٢٩٩ • ٣٠٠ • ٣٠١ • ٣١٠ •

أبو صالح الأرميني : ٢٩٥ • ٣٥٥ •

أبو الصلت أمية بن العزيز الداني : ٣٣٩ •

أبو طاهر الانصاري : ٢٣٢ •

أبو طاهر بن عوف : ١٤٩ •

أبو عبد الرحمن الصوفي : ٩٦ •

أبو العباس بن ولاد : ٣١٦ •

أبو عبد الله الحسين الجرجاني : ٣٢١ •

أبو العباس المرسى : ١٢٢ •

أبو العباس أحمد : ٢٦٤ •

أبو عمر اسماعيل بن محمد : ٩٦ •

أبو عمر عثمان بن دحية : ١٦٢ •

أبو محرو بن الملا : ٢٥٩ •

أبو عبيدة (القنوي) : ٣٣٠ •

أبو الملا المعزى : ٢٥٤ • ٢٧٩ • ٣١٩ •

أبو العرب بن معيشة : ٣٤٥ •

أبو علي الحسيني : ٨١ •

أبو علي الشلوبيني : ٢٢٣ •

أبو علي الفارسي : ٢٢٨ •

أبو الفرج بن الصال : ٣٥٥ •

أبو الفرج الموقني : ٢٨٤ •

أبو الفضائل بن الصال : ٣٥٥ •

أبو القاسم بن ولاد : ٢١٦ •

أبن الوري : ٢٩٥ •

أبن وصيف شاه : ٣٩٥ •

أبن حاتم الاندلسي : ٢٦٥ •

أبن حذيل : ٢٣٣ •

أبن هشام الانصاري : ٢٢٦ • ٢٢٨ • ٢٢٩ •

أبن يعيش : ٢٢٣ •

أبن يونس (أبو سعيد عبد الرحمن) : ١٧٦ •

أبو اسحق الاسفرايني : ٨١ • ٩١ •

أبو اسحق بن الصال : ٣٥٥ •

أبو البركات (النجوى القبطي) : ٣٥٥ •

أبو بكر بن الحداد السكتاني : ١٧٦ •

أبو بكر بن حزم : ١٩٤ • ٢٠٤ •

أبو بكر الصديقي : ١٩٥ •

أبو تمام : ١٣ • ٢٥٤ • ٢٥٥ • ٢٥٩ • ٢٧٩ •

أبو جعفر النحاس : ١٩٠ • ١٩١ • ٣١٦ • ٣١٩ •

٢٢٢ •

أبو الجلال القزويني : ٢٣٠ •

أبو حاتم الواسطي : ٨١ •

أبو الحسين الأخفش : ٢٦٥ •

أبو الحسن بن بيان الواسطي : ١٢١ •

أبو الحسن علي بن الامام الحافظ بن يونس : ٣٣٩ •

٣٣٩ •

أبو الحسن الحوفي : ١٩١ • ٢١٧ •

أبو الحسين محمد بن الوليد بن ولاد : ٢١٥ •

أبو الحسن علي بن فاضل : ١٧٧ •

أبو الحسن علي بن الفضل : ١٧٧ •

أبو الحاجب الاقصري : ١٢٢ • ١٣٤ •

أبو الحسن الناباذي : ١٢٣ • ١٦٨ • ٢٠٥ •

أبو حنيفة : ٨٢ • ١٥٣ • ٢٩٥ • ١١٧ •

٢٠٣ • ٣٠١ •

أبو حيان التوحيدى : ٣٠٧ • ٣١٦ •

أبو حيان النجوى : ١٧٩ • ٢٨١ • ١٨٦ •

١٩٢ • ١٩٣ • ٢٢٤ • ٢٢٦ •

أبو القاسم البزنجيري : ١٥٢
 أبو الحسن (صاحب النجوم الزاهرة) : ٥٢
 ٢١٤ ، ٢٨٨ ، ٥٣
 أبو محمد عبد الله المرتضى : ١٠٣
 أبو منصور الأياري : ٢٢١
 أبو موسى الأشعري : ٨٨
 أبو هاشم بن محمد بن الحنفية : ٧٣
 أبو هلال العسكري : ٢٥٨ ، ٢٥٨
 أبو يحيى بن شافع القتالي : ١٣٨ ، ١٣٩
 أبو يعقوب الأزرق : ٢٣٢ ، ٢٣١
 إبراهيم الدسوقي : ١٢٣ ، ١٣٤
 أبو القلاء : ٢٩٥
 إيتانابوس : ٣٥٥
 أحمد بن عبد الله الأكبر : ٧٩
 أحمد البدوي : ١١٤ ، ١٢٢ ، ١٣٤ ، ١٤٢
 ١٤٣ ، ١٤٤ ، ١٤٥ ، ١٤٦
 أحمد بك أمين : ١ ج ٢٤٥ ، ٣٧٩ ، ٣٨٥
 أحمد بن إبراهيم النيسابوري : ٧٦
 أحمد الرفاعي : ١٤١ ، ١٤٣
 أحمد بن حنبل : ٨٨ ، ١٨٥ ، ١٩٥
 ١٩٦ ، ٣٠٣ ، ٣٨٨
 أحمد علي القصار : ١٠٥
 أحمد زكي باشا : ٣١٧ ، ٣٢٤
 أحمد بن فضل الله : ٢٢٣
 أحمد بن إسحق الحميري : ٢١٦
 أحمد بن محمد بن الوليد : ٢٩٦
 الأخطال : ٢٨٥
 الأشعري : ٢١ ، ١٩٧ ، ٢٤٦
 الادفوي (كمال الدين) : ١٣٤ ، ١٣٥ ،
 ١٣٦ ، ١٣٧ ، ١٣٨ ، ١٥٢ ، ١٧٠ ،
 ١٧٣ ، ١٩١ ، ٢٠٨ ، ٢١٧ ، ٢٢٣ ،
 ٢٩٤ ، ٣٠٣ ، ٣٠٧ ، ٣٠٨ ، ٣٣٦ ،
 ٣٣٧
 أرسطو : ١٧٥ ، ٣٤٢ ، ٣٤٣ ، ٣٤٤
 الأزهرى (القفوي صاحب التهذيب) :
 ٢٢٧ ، ٢٤٣
 اسحق بن جعفر الصادق : ١٢٠
 اسحق بن حنين : ٣٠٧
 اسامة بن مقة : ٣٦٨
 الاسكندر القسوي : ٧ ، ٣٦٢
 اسماعيل بن جعفر الصادق : ٧٠ ، ٧١ ،
 ٧٢ ، ١٩٩
 اسماعيل بن هبة الله : ٢٣٤
 الاسنوي : ١٧٩ ، ٢٢٦
 الاسفوي (قبصر بن أبي القاسم) : ١٥٢
 الاشرف موسى بن الملك الكامل : ١١١ ،
 ١١٢ ، ١١٤ ، ٢٧٦ ، ٢٩٤
 الأشرف اسماعيل : ٢٣٩
 الأشعري : ٣١ ، ٧٧ ، ٨٧ ، ٨٨ ،
 ٨٩ ، ٩٠ ، ٩١ ، ٩٢ ، ٩٣ ،
 ٩٤ ، ٩٥ ، ١٦١
 الأخفش (علي بن سليمان) : ٢١٥ ، ٢١٨
 الاصطخري : ١٠٠
 الأفضل بن صلاح الدين : ٢٥١
 الأفضل بن بدر الجبالى : ٤٦ ، ٥٢ ، ٥٣ ، ٥٨
 افلاطون : ١١٧
 اقطاي (فارس الدين) : ٥٠
 الب ارسلاق : ٨٢
 المسح بن حزم : ٢٢٢
 الأمر بالله : ٣٨
 الأمدى : ١١٦
 امرؤ القيس : ١٨٨ ، ٢٩٩
 أمين الخولي : ١٨٥ ، ٢١٧ ، ٢٤٨
 الانبائي : ١٢٢
 انبانوف : ٧٧

أبو القاسم البزنجيري : ١٥٢
 أبو الحسن (صاحب النجوم الزاهرة) : ٥٢
 ٢١٤ ، ٢٨٨ ، ٥٣
 أبو محمد عبد الله المرتضى : ١٠٣
 أبو منصور الأياري : ٢٢١
 أبو موسى الأشعري : ٨٨
 أبو هاشم بن محمد بن الحنفية : ٧٣
 أبو هلال العسكري : ٢٥٨ ، ٢٥٨
 أبو يحيى بن شافع القتالي : ١٣٨ ، ١٣٩
 أبو يعقوب الأزرق : ٢٣٢ ، ٢٣١
 إبراهيم الدسوقي : ١٢٣ ، ١٣٤
 أبو القلاء : ٢٩٥
 إيتانابوس : ٣٥٥
 أحمد بن عبد الله الأكبر : ٧٩
 أحمد البدوي : ١١٤ ، ١٢٢ ، ١٣٤ ، ١٤٢
 ١٤٣ ، ١٤٤ ، ١٤٥ ، ١٤٦
 أحمد بك أمين : ١ ج ٢٤٥ ، ٣٧٩ ، ٣٨٥
 أحمد بن إبراهيم النيسابوري : ٧٦
 أحمد الرفاعي : ١٤١ ، ١٤٣
 أحمد بن حنبل : ٨٨ ، ١٨٥ ، ١٩٥
 ١٩٦ ، ٣٠٣ ، ٣٨٨
 أحمد علي القصار : ١٠٥
 أحمد زكي باشا : ٣١٧ ، ٣٢٤
 أحمد بن فضل الله : ٢٢٣
 أحمد بن إسحق الحميري : ٢١٦
 أحمد بن محمد بن الوليد : ٢٩٦
 الأخطال : ٢٨٥
 الأشعري : ٢١ ، ١٩٧ ، ٢٤٦
 الادفوي (كمال الدين) : ١٣٤ ، ١٣٥ ،
 ١٣٦ ، ١٣٧ ، ١٣٨ ، ١٥٢ ، ١٧٠ ،
 ١٧٣ ، ١٩١ ، ٢٠٨ ، ٢١٧ ، ٢٢٣ ،
 ٢٩٤ ، ٣٠٣ ، ٣٠٧ ، ٣٠٨ ، ٣٣٦ ،
 ٣٣٧

(ب)

البخري : ٢٩٩

الباقلي : ٩١ ، ٢٢٧

البخري : ٢٥٥

البخري : ١٧٥ ، ١٨٢ ، ١٨٥ ، ٣١٧

برجستراسر : ٢٣١ ، ٢٣٤

برسبای : ٢٢٠

برستد : ١٦

برقوقي : (السلطان) : ٣٠٢

الباسبري : ١٠٨

بلارة : ١٥٩

الباقلي : ١٦٥ ، ١٨٠ ، ١٨١

بلطان : ٢٣٩

بنو بدر : ٢٢٨

بنو الزبير : ٢٦٧

بنو عمران : ١٣٣

بنو عدي : ٢٢

بنو عرام : ٢٦٧

بنو مازن : ٢٢٨

بنو نوفل : ١٦٨

البزميري : ٢٢٩ ، ٢٧٤

البهاء زهير : ٢٧٧ ، ٢٨٢

بهاء الدين بن حبة الله القفطي : ١٦٧ ، ١٧٠

٢٠٨

بهاء الدين بن الشيخ تقي الدين السبكي : ١٠٩

١٦٥ ، ١٨١ ، ٢٤٧ ، ٢٤٩

بهرس : ٤١ ، ٤٩ ، ٦١ ، ١٤٥ ، ١٦٣ ، ٢٠٧

٢٩٣ ، ٣١٢ ، ٣١٣ ، ٣٤٩

(ت)

تاج الدين السعدي : ٢٤٩

تاج الدين السبكي : ١٧٨ ، ١٧٩ ، ١٧٠ ، ٢٠٥

تاج الدين بن عطاء الله : ١٧٩

تاج الدين يوزي : ٢٧٣

التاج بن الأرموي : ١٥٢

الترمذي : ١٨٢

تقي الدين بن الصائغ : ٢٣٥

تقي الدين بن الرفيع : ١٧٩

تقي الدين السبكي : ٢٢٦ ، ٢٣٥ ، ٢٣٩

تقي الدين محمد بن رزين الحوي : ٢٦٣ ، ٢٦٠

تقي الدين بن فاطم الحبيش : ٢٣٠

تقي الدين عمر : ٤٨

تقية الصورية : ٤٦٧

التنصاني : ١٢٨

تميم بن المعز : ٣٢٧

تور انشاء : ١٥٣ ، ٢٧٢

توري (المستشرق) : ٢٨٨ ، ٢٨٩

التيفاشي (شرف الدين) : ٢٤٢ ، ٢٣٠

تيمورلنك : ٢٣٩ ، ٢١٥

(ث)

الثعالي : ١٨٧ ، ٢٩٩

ثعلب : ٢١٩ ، ٢١٨

(ج)

الجناظ : ٢٤٦ ، ٢٨٥ ، ٢٩٠ ، ٢١٦ ، ٢٢١

الجباي : ٨٨ ، ٨٩

الجرائدي : ٢٣٤

جزير : ٢٨٥

جرجي زبدك : ٢٤٢ ، ٢٥٢ ، ٢٠٩

جعفر الصادق : ٧٠ ، ٧١ ، ١٢٣

جعفر بن عبد الغفار : ٢٦٣

جلال الدين الرومي : ١٤١

جمال الدين ابوالحسن الجوزي : ١٦٢ ، ٢٥٧

٢٨٢ ، ٢٨٦ ، ٢٩٥

جمال الدين بن واصل : ٢٩٥

جمال الدين النوصي : ٢٨٣

١٢٩٠ ، ١٢٨٠ ، ١١١٧

الحوى (صاحب الخزانة) : ٢٨٠

(خ)

خالد الأزهرى : ٢٢٩

خالد بن يزيد : ٢١٣

الخالدى (صاحب المقصد الرقيق المشتمل) : ٥١

الخبار : ٢٣٩

الخطيب البغدادي : ٢٩١

الخليل بن أحمد القرايىدى : ٢١٥ ، ٢١٧ ،

٢٢٧ ، ٢٢٨ ، ٢١٨

خليل بن شاهين الظاهري : ٥١

الخليل بن ابيك الصفدى : ٢٢٦ ، ٢٢٧

الخليل (صاحب المختصر) : ١٠٩

خليل بن قلاوون : ٣٤٩

خليل المالكى : ٢٢٩

الخبوشانى (أبو البركات بن الموفق) : ١٦٠

١٧٠ ، ١٦١

الغونجى (أفضل الدين) : ١٥٢ ، ٢٣٩ ، ٢٤٠

(د)

الدارقطنى : ١٧٦

الدائى : ١٢٣

الدمايى : ١١٤ ، ١٢٢ ، ١٣٦ ، ١٣٧

الدينورى (أبو على أحمد بن جعفر) : ٢١٥

٢١٨ ، ٢١٦

(ذ)

الذهبي (شمس الدين) : ١٧٧ ، ١٩١ ، ٢٠٩

٢٣٥

ذو رعين : ٢٢٣

ذو النون المصري : ٢٦ ، ١٢٠

الجمال اليمى النبوى : ١٥٢

جنيكيز خان : ٢٧٨

الجنييد : ١٢٩

الجوائى المصرى : ٢٧٥

الجوالقى : ٣٠٢

جوسداف لوتون : ١٧

جولدسمير : ٩٦ ، ١٨٧ ، ١٩٥ ، ٢٢٢ ، ٢٢٦

جورج الصقل : ٢٦٥

الجوهري (صاحب الصحاح) : ٢١٨ ، ٢٢٧

٢٤٣ ، ٢٤١

الجوينى (إمام الحرمين) : ٩١ ، ٢٢٧

الحافظ (الخليفة القباطى) : ٨٢ ، ٢٦٤ ،

٢٦٥ ، ٢٧١

الحافظ بن حجر : ١٦٥ ، ١٨١

الحافظ بن خرقانة : ١٧٦

الحافظ السبائى : ١٤٩ ، ١٥٠ ، ١٥١ ،

١٥٨ ، ١٦٨ ، ١٧٦ ، ١٧٧ ،

١٨٢ ، ١٩٢ ، ٢٢٢

الحافظ شرف الدين الدمايلى : ١٦٣

الحافظ المنذرى : ١٣٤ ، ١٣٥ ، ١٧٨

الحاكم بأمر الله : ٣٩ ، ٧٦ ، ٧٧ ، ٨٠ ، ٣٤٧

الحبال (المحدث) : ١٧٧

الحجوى : ٢٠٢

الحجورى : ١١٤

الحزيرى : ٢٢١

حسناء المصرية : ٢٦٧

حسن بن الصباح : ٢٢٣

الحسن بن على بن أبى طالب : ٧٠ ، ١٨٨

الحسن بن الناصر : ١٦٤ ، ١٦٥

الحسين بن على بن أبى طالب : ٥٧ ، ٧٠ ،

١٨٨

الحسين بن أحمد بن عبد الله الأكبر : ٧١

الحلاج : ٩٩ ، ١٠٠ ، ١٠١ ، ١٠٣ ،

(ر)

رواية : ٢٤٤

الرازي (نضر الدين) : ١٥١ ، ١٨٧ ، ١٩٣

الرازي (قطب الدين) : ٢٤٨

الرشيد (الخليفة العباسي) : ١٥٢

الرشيد بن الزبير الأسواني : ٣٣٩

رضي الدين الاسترلابي : ٢٢٣

الرماني : ٢٦٠

رمسيس الثاني : ٥٥

ريشارد (قلب الأسد) : ٣١٠

(ز)

الزبير (الصنعاني) : ٩٠

الزبيدي (القوي) : ٢٦٥

الزركلي : ٣١٧

الزجاج : ٢١٨ ، ٢١٦ ، ١٨٧

زكي الدين بن أبي الأصبع : ٢٤٩ ، ٢٥٠ ، ٢٥١

٢٥٧ ، ٢٥٨ ، ٢٥٩

زكي الدين بن عبد العظيم المنذري : ٢٠٤

الزنجبوري : ١٨٧ ، ٢٢١ ، ٢٢٢ ، ٢٢٥

٢٢٨ ، ٢٤٧ ، ٢٤٩ ، ٢٥٦

زناد بن صوحان : ١٠٤

زيد الدين بن أبي الحسن بن الصباغ : ١٣٨

١٣٩

(س)

سبينا : ٨٦

السجزي : ١٧٧

السجزي : ١٩١ ، ٢٢٣ ، ٢٠٣

السراج الوراق : ١٦٢ ، ٢٨٢

محمد الدين التفتازاني : ٢٤٧

سعيد بن البطريق : ٢٥٥

سعيد بن السكن : ١٩٦

سعيد بن السيب : ١٨٥

سعيد بن توفل : ٢٣٩

سعيد السعداء : ١٠٧ ، ١٢٣

سعيد الممداء : ١٠٥

سفيان الثوري : ١٧٩

السكاكي (أبو يعقوب يوسف) : ٢٤٧ ،

٢٥٨

سليمان بن شاهنشاه : ١١١

سليمان بن عبد العزيز (الاندلسي) : ٢٣٢

السمعاني : ٢٤٣ ، ٣٠٥

سوار بن سلم الانصاري : ١٧٩

سويسر الأشموني : ٣٥٥

سويسر بن المقفع : ٣٥٥

السيروودي : ١٠١ ، ١١٤ ، ١١٥ ، ١١٦ ،

١١٧ ، ١١٨ ، ١١٩ ، ١٢٣ ، ١٢٧ ،

١٢٢ ، ٢٢٣ ، ٢٢٤

سهيل بن جارون : ٢٤٧ ، ٣٣٠

سيبويه : ١٧٢ ، ٢١٥ ، ٢١٨ ، ٢٢١ ،

٢٢٤ ، ٢٢٧ ، ٢٢٨ ، ٢٣٣

السيوطي : ١٣٠ ، ١٣١ ، ١٤٥ ، ١٦٠ ،

١٦٢ ، ١٦٨ ، ١٧٠ ، ١٧٥ ،

١٧٦ ، ١٧٨ ، ١٨٨ ، ١٩٠ ، ١٩١ ،

١٩٢ ، ١٩٧ ، ٢١٩ ، ٢٢٠ ، ٢٢٢ ،

٢٢٥ ، ٢٢٨ ، ٢٢٥ ، ٢٤٨ ،

٢٨٩ ، ٢٩٣ ، ٢٩٧ ، ٣٣٣ ، ٣٣٩ ،

٣٤٠ ، ٣٤١

(ش)

الشاذلي (أبو الحسن) : ١٣٤

شافع بن علي بن عباس البغلاقي : ٣١٢

الشاطبي : ١٩٢ ، ٢٢١ ، ٢٣٣ ، ٢٣٤

الشافعي : ١٢٠ ، ١٢٣ ، ١٥٣ ، ١٦٩ ، ١٧٥ ،

١٩١ ، ١٩٢ ، ١٩٥ ، ١٩٦ ، ١٩٧ ،

١٩٩ ، ٢٠٢ ، ٢٠٣ ، ٣٠١

(ع)

عبد الوهاب بن حسن بن جعفر الحاجب : ٣٧٠
 عثمان بن صفان : ١٠٤ ، ٢١٠
 المعراج : ٢٤٤
 عجيبة (المغنية) : ٢٠٧
 عز الدين موسك : ٢٢١
 عز الدين بن جماعة : ٢٣٠
 عز الدين بن عبد السلام : ٦٨ ، ١٤٢ ،
 ١٧٨ ، ٢٠٢ ، ٢٠٤ ، ٢٠٥ ، ٢٠٦ ،
 ٢٠٧ ، ٢٠٨ ، ٢٣٩ ، ٢٤٠
 العزيز الاشرف أبو المحاسن يوسف الأموي :
 ٣٢٩
 العزيز عثمان بن صلاح الدين : ١٢٣ ، ١٢٤ ،
 ١٥١
 العزيز بالله : ٧٥ ، ٢١٦ ، ٢١٧
 العسقلاني (أبو حنيفة) : ١٤٥ ، ٢٣٥ ،
 ٣٠٢ ، ٣١٧
 العصف الأرمي : ٢٤٧
 عقيل بن أبي طالب : ٢٨٣
 علاء الدين الباجي : ١٧٩ ، ٢٤٠
 علم الدين أبو طاهر المنفلوطي : ١٣٥
 علم الدين العراقي : ١٧٩
 علي بن طلحة الهاشمي : ١٨٥
 علي بن الحسن الهنائي : ٢١٦
 علي بن أبي طالب : ٣٧ ، ٧٠ ، ٧٢ ، ٧٣ ،
 ٧٤ ، ٧٥ ، ٨٨ ، ٩٠ ، ١٣٤ ،
 ١٤١ ، ١٨٨ ، ٢١٠ ، ٢٣٦ ، ٢٨٣ ،
 ٣٨٦
 علي باشا غبارك : ١٣٤ ، ٣١٧
 علي بن إبراهيم الجعفي : ١٠٤
 علي زين العابدين : ٧٠
 عليخان : ٣٨٢
 عنارة النبي : ٢٦٦ ، ٢٦٨ ، ٢٩٥
 العباد الاصمغاني : ٥٤ ، ١٢٢ ، ١٥٠ ،
 ٢٦٥ ، ٢٦٦ ، ٢٦٧ ، ٢٨٥ ، ٢٩٢ ،
 ٢٩٥ ، ٢٩٧ ، ٢٩٨ ، ٢٩٩ ،
 ٣٠٠ ، ٣٠٥ ، ٣٣٩

العاقل أبو بكر بن أيوب : ٦٣ ، ١٢٣ ، ١٥١
 ٢٥٥ ، ٣٠٠ ، ٣١٠
 العاضد (الخليفة الفاطمي) : ١٠٧ ، ١٥٩
 ٢٧١ ، ٢٩١ ، ٢٣٩
 عائشة (زوج النبي ص) : ٩٠
 عباس البمبدي : ١٥٩
 عبد الحميد الكاتب : ٢٥٥
 عبد الحكيم بن اسحق : ٢٨٣
 عبد الرحمن بن شيت : ٢٤٩
 عبد الرحمن بن هرمز : ٢١٤
 عبد الرحمن بن أبي بكر : ٢٣٣
 عبد الرحيم بن علي بن شيت : ٢٤١ ، ٢٥٥ ،
 ٢٥٧
 عبد الرحيم بن أحمد العباسي : ٢٤٩ ، ٢٥٨
 عبد الرحيم الفنائي : ١١٤ ، ١٢٢ ، ١٣٢ ،
 ١٣٣ ، ١٣٥ ، ١٣٨ ، ١٦٨
 عبد الظاهر (رشيد الدين) : ٢٣٤
 عبد المال : ١٤٦
 عبد القوي النابلسي : ١٨٨
 عبد القاهر الجرجاني : ٢٤٧ ، ٢٦٠
 عبد القادر بن مهدي بن جعفر : ٢٣٦
 عبد القادر الجيلاني : ١٤٠ ، ١٤٣
 عبد الله باشا فسكري : ١٧٧
 عبد الله بن سلام : ٢٨٦
 عبد الله بن محمد بن الوليد : ٢١٦
 عبد الله بن المعتز : ٢٥٨ ، ٢٥٩
 عبد الله بن عمرو بن العاص : ١٧٥
 عبد الله بن وهب : ١٧٥
 عبد الله بن سينا : ٧٣
 عبد الله الأكبر : ٢١
 عبيد الله المهدي : ٧١ ، ٢٨٣ ، ٣٨٥
 عبد المؤمن بن علي السكوي : ٢٤١
 عبد اللطيف البغدادي : ١٦٥ ، ١٦٦
 عبد الوهاب بن نصر المالكي : ٢٦٣

الفرزدق : ٢٨٥
 فردريك (الأبراطور) : ١٥٢
 قرارة : ٣٢٨
 فرانسيس آوف أسينسي : ٣٤٨
 فولر : ٣٠٢
 فون برجام : ١٦١
 الفيروز ابادي : ٢٤١ ، ٢٤٠ ، ٢٣٩
 فيث : ٣٤٦ ، ٣٤٧ ، ٣٤٨

(ق)

القاضي الفاضل : ١٤ ، ٢٨ ، ٢٩ ، ٤٠ ، ٤٧
 ١٦٣ ، ١٦٢ ، ١٥٠ ، ٦٠ ، ٤٧
 ١٩١ ، ٢٣٣ ، ٢٣٤ ، ٢٥٣ ، ٢٧٢
 ٢٨٤ ، ٢٨٢ ، ٢٨١ ، ٢٨٠ ، ٢٧٩
 ٢٨٥ ، ٢٩٥ ، ٢٩٨ ، ٢٩٢ ، ٢٤٥
 ٣٦٦ ، ٣٧٠ ، ٣٧١
 قدامة بن جعفر : ٢٤٧ ، ٢٥٨ ، ٢٥٩
 القذافي (المجدد الجوى) : ٧٦
 القرطبي : ١٨٧
 قراوش (بهاء الدين) : ٤٨
 القزويني : ١١٤
 قس بن ساعدة : ٢٩٨
 القشيري : ٩١ ، ٩٦ ، ١٠٣ ، ١١٣ ، ١١٤
 ١٢٠
 القصار : ٧٩
 القضاءي (أبو عبد الله) : ٣٩١
 القضاي (جمال الدين) : ٢٩١ ، ٢٩٣
 ٣٠٣ ، ٣٠٥ ، ٣٠٦ ، ٣٠٧
 ٣٤٤
 القضاي (بهاء الدين) : ٣٠٥
 القلقشندي : ٤٩ ، ٥١ ، ٦٢ ، ٦٣ ، ٢٦٣
 ٣١٧ ، ٣٢٨ ، ٣٣٩ ، ٣٣٠
 ٣٣٢
 القنوي : ٢٣٠

عمر بن الخطاب : ١٦ ، ١٨ ، ١٩ ، ٥٢
 ٢١٣ ، ٢٢٤
 عمر بن القناتق : ٢٦ ، ١١٤ ، ١٢٢
 ١٢٣ ، ١٢٤ ، ١٢٥ ، ١٢٦
 ١٢٧ ، ١٢٨ ، ١٢٩ ، ١٣٠
 ١٣١ ، ١٣٢ ، ١٨٨ ، ٢٨٢
 عمر بن عبد العزيز : ١٩٤ ، ١٩٥ ، ٢١٤
 ٢٣١
 عمر طلوسون : ٤٨
 عمرو بن العاص : ٩٠ ، ١٦١ ، ٣٢٦
 عمرو بن عبيد : ٢٤٦
 عمر تقي الدين (ابن أخى صلاح الدين) :
 ١٦٣
 العيني : ٣٠٧
 عيسى بن أبي بكر بن أيوب : ١٥٤ ، ١٧٢
 ١٩٩
 عيسى بن الكامل محمد : ١٥٣
 عيسى العسكري : ٦٨ ، ١٤٠

(غ)

غازاق : ٢٧٧ ، ٢٧٨
 الغزالي (أبو حامد) : ٩١ ، ٩٢ ، ٩٣
 ١٤٠ ، ١٧٩ ، ١٧٦ ، ١٨٩
 ٣٣٧ ، ٣٣٨
 غسان : ٢٦٨
 غطفان : ٣٢٧

(ف)

فاروق (جلالة ملك مصر) : ٣٢
 الفارابي : ١١٥ ، ٢٤٢
 فاطمة الزهراء : ٥٧ ، ٧٠ ، ١٨٨
 فاطمة بنت برى : ١٤٣
 فان فلون : ٧٣ ، ٧٤

(ك)

كافور الاخشيدي : ١٧٦

الكامل : ٤٧ ، ٢٨ ، ١٠٧ ، ١١١ ،

١٢٣ ، ١٢٥ ، ١٥١ ، ١٥٢ ،

١٥٣ ، ١٦٢ ، ١٧٨ ، ٢٠٧ ،

٢١٣ ، ٢١٦ ، ٢٧٧ ، ٢٨٣ ،

٣٢٨ ، ٣٤٠

الكافيجي : ٢٤٨ ، ٢٢٩

الكريري (عبد الله بن عامر) : ٢٣١

كتب الأخبار : ١١٦

الكلعي (ثابت بن الحيار) : ٢٣٣

كاود كامين : ٢٩١ ، ٢٩٢

كال الدين علي بن محمد بن عبد الظاهر : ١٣٥

كال الدين بن يونس الوصلي : ٣٣٤ ، ٣٣٥

كال الدين بن قاضي شينة : ٢٢٣

كال الدين القرشي : ١٦٤

كال الدين الضرير : ٢٣٤ ، ٢٣٥

الكندي (الفيلسوف) : ٣٣٦

الكندي (محمد بن يوسف بن يعقوب) :

٢٨٩ ، ٢٩٠ ، ٣٠٧

كيسان : ٧٣

(ل)

الليث بن سعد : ١٢١ ، ١٧٥ ، ٢١٤

ابن بول : ٢٣٧ ، ٢٤٥ ، ٣١١

(م)

المأمون (الخليفة العباسي) : ١٥٢

المأمون البطاحي : ٧٩

المؤيد داعي الدعاة الفاطمي : ٢٦٦ ، ٢٦٧

الماردني (تفر الدين) : ١١٥

ماسينيون : ٩٧ ، ٩٨

مالك ابن أنس : ٣٨١ ، ١٢١ ، ١٤٩ ، ١٦٩

١٨٥ ، ١٩٥ ، ١٩٦ ، ١٩٧ ، ١٩٨

٢٠٣ ، ٢١٤

ماكيدونالد : ٩٢

مالون : ٣٥٤

الماوزدي : ٢٢١

المبرد (أبو العباس) : ٢١٥ ، ٢١٨ ، ٢٢٣

متر : ٩٦ ، ٩٨ ، ٩٩ ، ١٠٢ ، ١٠٤ ،

١١١ ، ١٠٦

المنبي : ٢٥٤ ، ٢٥٥ ، ٢٧٩

المنوكل على الله : ٤٠ ، ٨٩ ، ١٢١

محمد الدين الجيلي : ١١٥

محمد (رسول الله من) : ٣٧ ، ٥٦ ، ٧١

٩٣ ، ٩٧ ، ١٠٢ ، ١٠٣ ، ١٠٤ ،

١٠٧ ، ١١٢ ، ١٣٥ ، ١٣٨ ، ١٥٦ ،

١٦٨ ، ١٨٤ ، ١٨٥ ، ١٨٩ ، ١٩٠ ،

١٩٤ ، ٢١٠ ، ٢٣٦ ، ٢٤٦ ، ٢٥٤ ،

٢٦٥ ، ٢٧٤ ، ٢٩٥ ، ٢٩٩ ،

٣٢٠ ، ٣٢١

محمد بن أحمد بن الحداد : ١٩٦

محمد بن عبد الله بن الحكم : ١٩٧

محمد بن نصر المحروزي : ١٩٧ ، ١٩٨

محمد بن الحنفية : ٧٣

محمد بن محمود الباري : ١٠٩

محمد بن يوسف : (أبو حنيفة الأصغر) : ١٣٧

محمد بن الحسن العسكري : ٧٠

محمد بن قلاوون : ١٠٨ ، ١١٠ ، ١٦٤

محمد بن المسكتوم : ٧١ ، ٣٨٥

محمد بن كرام : ١٠٦

محمد الحبيب : ٧١ ، ٧٢

محمد الباسقر : ٧٠

محمد الحسين آل كاشف الظلم : ٧٠ ، ١٩٩

٢٠١ ، ٢٧٦ ، ٢٧٧ ، ٢٧٨ ، ٢٨٢

٢٨٨ ، ٢٨٣

محمد علي الكبير : ٢٠ ، ٢١ ، ٢٢
 محمود سافي البارودي : ٢٢
 محمود سبكتكين : ٣٩ ، ٢٩٢
 محمود الكاتب : ١٧٩
 محي الدين بن عبد الظاهر : ٢٣٤ ، ٢٧٨
 ٢٨٢ ، ٢٩٣ ، ٣١٢ ، ٣١٣
 مرادخان : ٢٣٩
 المرشدي : ١٢٢
 المنبجي : ٣٨ ، ٧٧ ، ٢٩١
 المسمودي : ٣٣٠
 مسلم بن الوليد : ١٧٦ ، ١٨٢ ، ٢٧٩
 المسيح (عليه السلام) : ٩٩ ، ١٠٠
 ١٠٣ ، ٣٤٨
 مصطفى عبد الرازق باشا : ٩٧ ، ٩٨
 المقامدة : ٤٥
 المطرزي : ٢٣٨
 مضمر : ٣٢٨
 المظفر نقي الدين محمود : ٣٠٠
 المسألة : ٢٢
 مساوية بن ابي سفيان : ٨٨ ، ٩٠
 المعري (أبو العلاء) : ٣٦٧ ، ٣٦٨ ، ٣٧٠
 المعز لدين الله الفاطمي : ٣١ ، ٣٧ ، ٣٧١
 ٧٥ ، ٢٦٥
 المقدسي : ١٠٦
 المقرئ : ٢٨ ، ٤٧ ، ٤٩ ، ٥٧ ، ٦٠
 ٦١ ، ٦٢ ، ٦٣ ، ٧٥ ، ٧٦
 ٧٨ ، ٧٩ ، ٨١ ، ٨٩ ، ٩٤ ، ٩٦
 ٩٧ ، ١٠٤ ، ١٠٥ ، ١٠٧ ، ١٠٨
 ١١٤ ، ١٤٥ ، ١٥١ ، ١٥٢ ، ١٥٩
 ١٦١ ، ١٦٢ ، ١٦٣ ، ١٦٤
 ١٦٦ ، ١٧٠ ، ٢١٦ ، ٢١٧
 ٣٧٠ ، ٣٨٨ ، ٣٨٩ ، ٣٩١ ، ٣٩٥
 ٣٠٢ ، ٣١٢ ، ٣١٤ ، ٣٣٢ ، ٣٨٥
 المسكين (القبطي) : ٣٥٥
 الملك الصالح : ٣٤٠
 المنصور : ١٠٧
 المنصور أبو يوسف بن يعقوب : ٣٠٤
 المنصور قلاوون : ٥٠ ، ١٨٠ ، ٢٩٤
 ٣١٢ ، ٣١٩
 منفرد (ملك صقلية) : ٣٠٠
 موسى (عليه السلام) : ١٨٩
 موسى بن علي بن أبي طالب : ٣١٧
 موسى الكاظم : ٧٠
 الموفق بن الخلال : ٢٧٧
 موفق الدين عيسى : ٢٢٠
 موير : ٣٥٢
 المهدي بن محمد الحبيب : ٧٧
 المذهب بن الزبير : ٥٤ ، ٢١٧
 المذهب الموصل : ٥٤
 (ن)
 نابليون بونابرت : ٢٠
 نافع بن نعيم : ٢١٤ ، ٢٣١ ، ٢٣٢
 ناصر الدين محمود : ٢٥٢
 الناصر داود بن الملك المظفر عيسى : ٢٢٢
 نجم الدين أيوب : ٣٩ ، ٤٠ ، ٤٥ ، ٤٩
 ١٥٣ ، ١٦٢ ، ٢٩٧ ، ٣٢٦
 نجم الدين بن الرفعة : ٣٥٠
 النجدي : ٢٣٢
 النسائي : ١٧٦ ، ١٨٢ ، ٢٨٩
 نصير الدين الحامي : ٢٨٣
 النظام بن أبي الحديد : ١١٢
 نظام الملك السلاجوقي : ٨١ ، ٩١
 النعمان بن محمد : ٧٦ ، ٣٣٦
 نفيسة بنت الأمير حسن بن زيد : ١٢٠
 نكاحون : ٩٢ ، ٩٨
 نو الدين الاتابكي : ٤٠ ، ٤٣ ، ٩٤ ، ١٠٦
 ١٥٨ ، ١٦٢ ، ١٩٩ ، ٢٦٧
 ٢٩٧ ، ٢٩٩

٢٢٠ ، ٢٢١ ، ٢٢٢
 ٢٢٢
 ٢٩٢ ، ٣٩
 ١٧٩
 ٢٣٤ ، ٢٧٨
 ٢٨٢ ، ٢٩٣ ، ٣١٢ ، ٣١٣
 ٢٣٩
 ١٢٢
 ٢٩١ ، ٧٧ ، ٣٨
 ٣٣٠
 ١٧٦ ، ١٨٢ ، ٢٧٩
 ٩٩ ، ١٠٠
 ١٠٣ ، ٣٤٨
 ٩٧ ، ٩٨
 ٤٥
 ٢٣٨
 ٣٢٨
 ٣٠٠
 ٢٢
 ٨٨ ، ٩٠
 ٣٦٧ ، ٣٦٨ ، ٣٧٠
 ٣١ ، ٣٧ ، ٣٧١
 ٧٥ ، ٢٦٥
 ١٠٦
 ٢٨ ، ٤٧ ، ٤٩ ، ٥٧ ، ٦٠
 ٦١ ، ٦٢ ، ٦٣ ، ٧٥ ، ٧٦
 ٧٨ ، ٧٩ ، ٨١ ، ٨٩ ، ٩٤ ، ٩٦
 ٩٧ ، ١٠٤ ، ١٠٥ ، ١٠٧ ، ١٠٨
 ١١٤ ، ١٤٥ ، ١٥١ ، ١٥٢ ، ١٥٩
 ١٦١ ، ١٦٢ ، ١٦٣ ، ١٦٤
 ١٦٦ ، ١٧٠ ، ٢١٦ ، ٢١٧
 ٣٧٠ ، ٣٨٨ ، ٣٨٩ ، ٣٩١ ، ٣٩٥
 ٣٠٢ ، ٣١٢ ، ٣١٤ ، ٣٣٢ ، ٣٨٥
 المسكين (القبطي) : ٣٥٥

الرداعي : ٢٢٢
ورش (عثمان بن سعيد) : ٢١٤ ، ٢٣١
٢٣٢ ، ٢٣٣
وهاب بن ميثم : ١٨٦
الوهراني : ١٤٢
ولاد المصادري : ٢١٥
والقنوني : ٢٤٣

(ي)

ياقوت الحموي : ١٩٦ ، ٢٤٤ ، ٢٨٩
يحيى بن سعيد الانطاكي : ٣٥٥
يحيى النعوى : ٣٠٧
يحيى بن معط : ٢١٩ ، ٢٢٠
يزيد بن حبيب : ٢١٤
يعقوب بن كلس : ٧٥ ، ٧٨
يعقوب الثاني (ملك برشلونة) : ٣٥٠
يعقوب الهندباني : ٢١٧
يعقوب بن المزرع : ٢١٦
يوحنا الهمودي : ٣٥٥
يوسف الصديقي : ٢٧٥

النووي : ٢٠٢ ، ٢٣٠
النويري : ٢١٦ ، ٢١٧ ، ٢١٨ ، ٢٢٠
٢٢٦ ، ٢٢٤
النيسابوري (قطب الدين) : ٩٤
الناصر محمد : ١٦٤ ، ٢١١ ، ٢١٧ ،
٢٢٣ ، ٢١٩ ، ٢٥٠ ، ٢٥١
٢٥٢ ، ٢٥٣

(هـ)

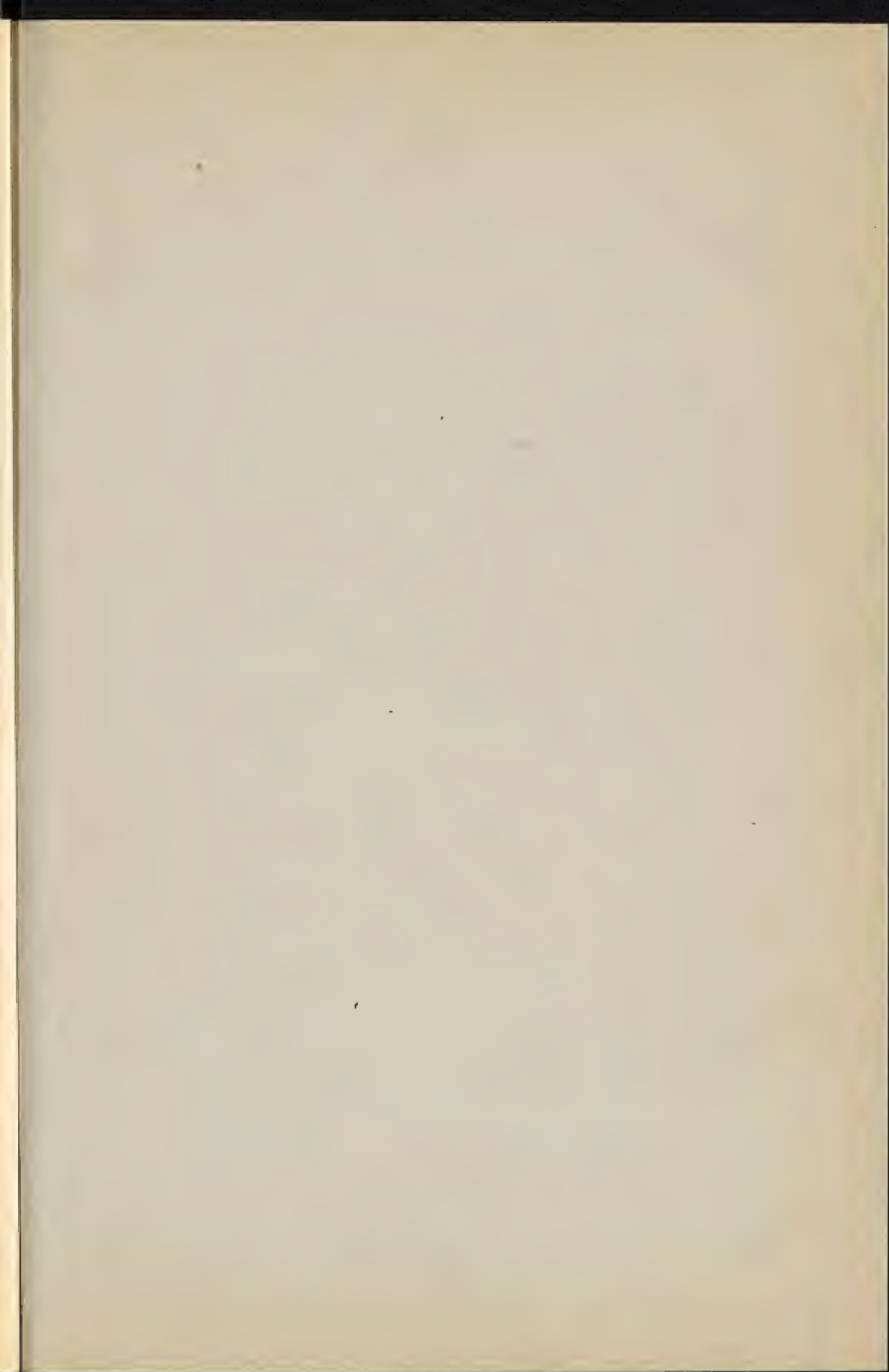
هشام بن عروة : ١٩٥
هجر : ١٤٠
هجرى ماسية : ٢٨٨
هوميروس : ٣٠٦
الحيثم بن عدي الطائي : ٢١٤

(و)

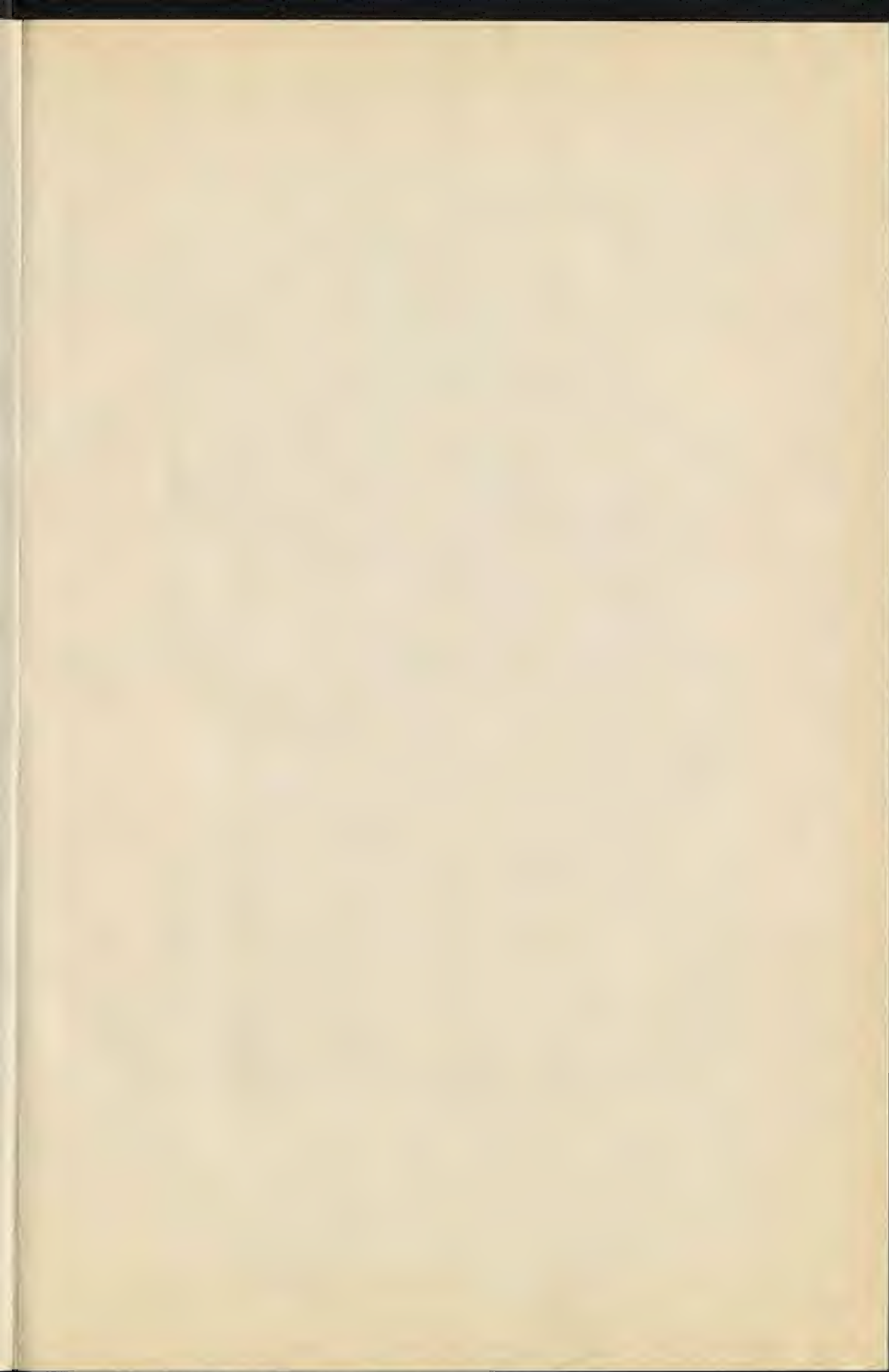
الوائقي بالله : ٢٨٨
الواحدى : ١٨٧
وايت : ١٦٠
الوجيه القليوبي : ٢٥٥

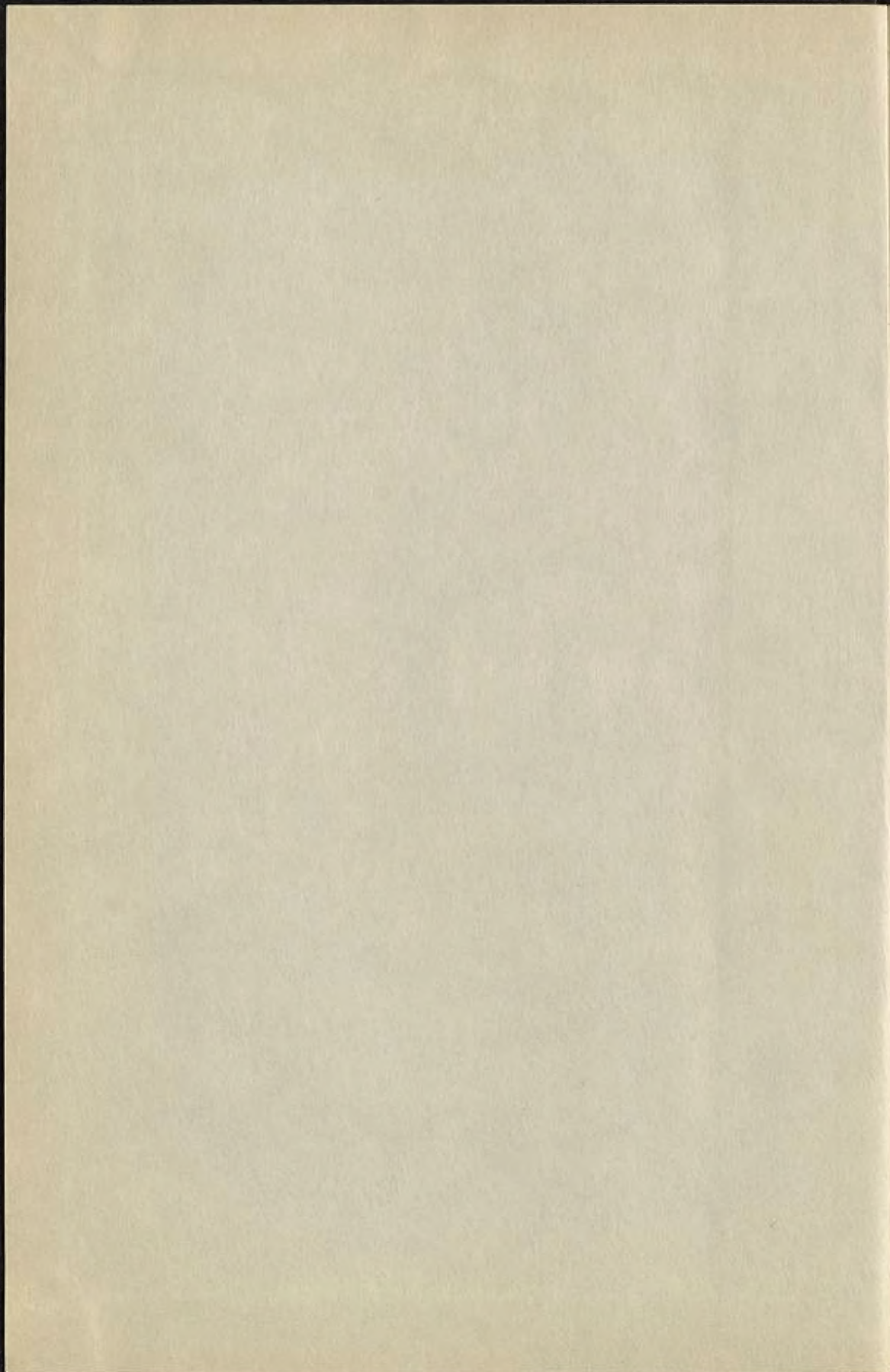
تصويب

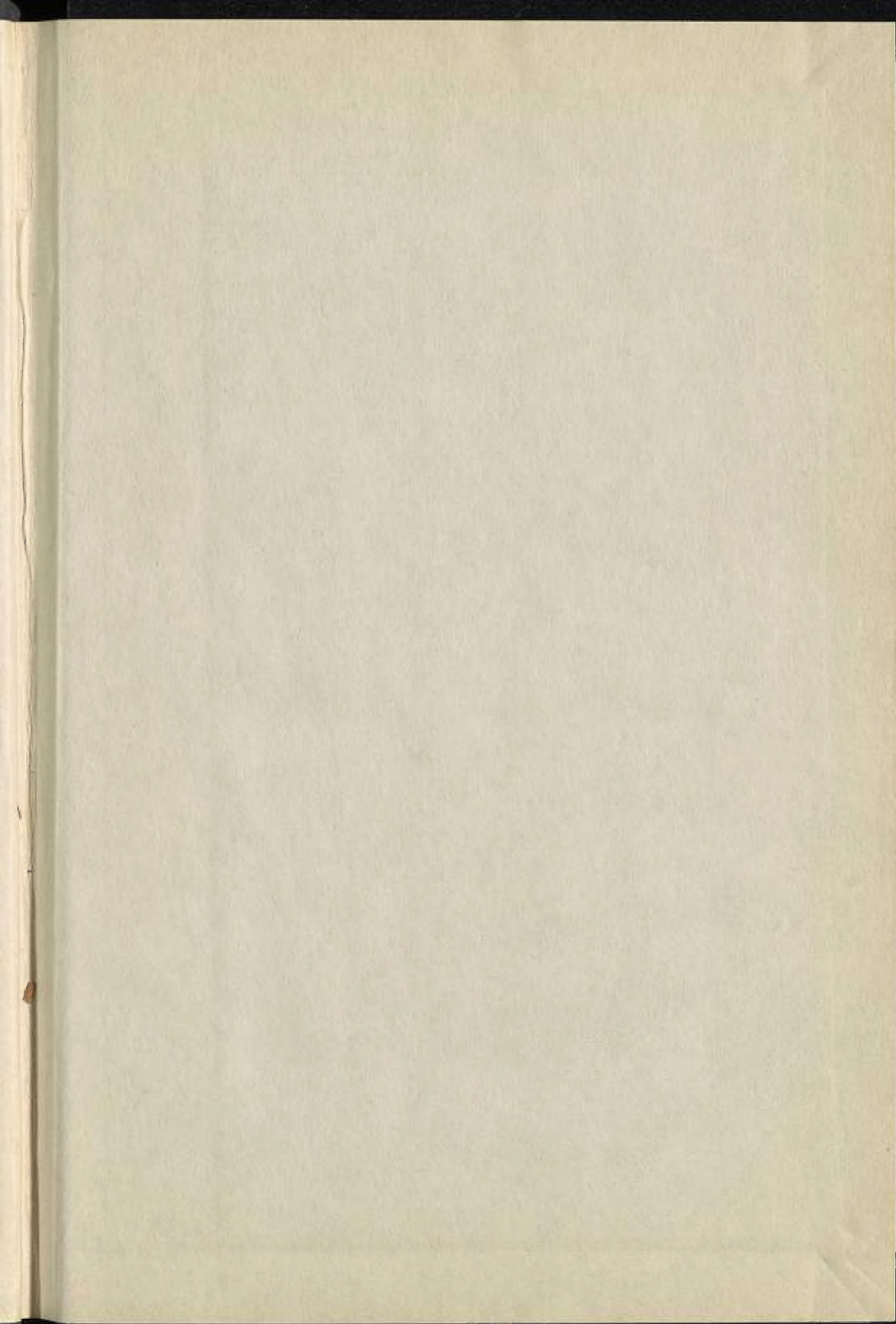
صفحة	سطر	خطأ	مصاب	صفحة	سطر	مصاب
١٦	٥	والسلطنة	والسلطنة	١٠٢	٢	والاستلام
١٩	١٥	فالسلطة	فالسلطنة	١٠٧	٩	فكافت
٣٤	٦	أدبية وأخرى	وأخرى أدبية	١٠٨	٦	سلطنته
٢٩	١٥	ولهذا الفارسي أقول	ولهذا الفارسي كنت	١١٥	١٤	وهو شهاب الدين
٤٦	١٦	ثلاث	أريد أن أقول			أبو جعفر ، ولد
٥٣	٨	يال هاشم	ثلاثة			الذي ولد
٦٣	٩	الخليفة السلطان	يال هاشم	١٣٤	٣	عام ٩٣ للهجرة
٧٣	٤	عشر	الخليفة أو السلطان	١٤١	٩	الحمامي
٧٤	٣	الفاطميون	عشرة	١٥١	٧	وللفقيه عن
٧٦	٩	العقلاء الفاطمي	الفاطميون	١٧٠	٣	الصدرين
		الأيوبي والملوك	العقل الفاطمي	١٧٧	١٩	بالساق
			والعقلين الأيوبي	١٩٧	٦	ملك
			والمملوك	٢٧٩	١٦	أني
٩٧	٥	ملك شيء	ملك شيء	٣٢٤	٢	في ممالك الأبخار
١٠١	٩	ما	ملا	٣٢٧	٤	في نهبيا











893.79
HL89

BOUND
JUL 19 1957

COLUMBIA LIBRARIES OFFSITE



CU58867864

893.79 H189

Harakah al-fikriyah